

عالم الفكر

٢



كتابات في الحضارة - ١

المجلد الخامس عشر - العدد الثالث - اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٤



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
مستشار التحرير: دكتور أحمد أبو زيد
مستشار التحرير: أحمد مشاري العدواني
Bibliotheca Alexandrina

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الإعلام في الكويت * أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٤ .
المراسلات باسم : الوكيل المساعد لشؤون الثقافة والرقابة - وزارة الإعلام - الكويت : ص. ب ١٩٣ .

المحتويات

كتابات في الحضارة - ١ -

- | | | |
|-----|-------------------------------|---|
| ٣ | يقلم : مستشار التحرير | الحضارة : بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا |
| ٢٣ | الدكتور عبد الحميد زايد | مى وأين بدأت الحضارة ؟ |
| ٦١ | الدكتور جاسم صكيان علي | التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية العراقية |
| ٧٥ | الدكتورة رشا حمود الصباح | الإسلام والمسيحية في المصور الوسطى |
| ١٠١ | الدكتور مصطفى المهدي | نصتان في ضوء الوثائق البردية |
| ١٢٩ | الدكتور السيد عبد العزيز سالم | قصص اشيائية في العصر الاسلامي |

مطالعات

- | | | |
|-----|----------------------------------|----------------------------|
| ١٨١ | الدكتور سليمان عبد العظيم المطار | كتاب المكائيل لابن الداية |
| ٢١١ | الدكتور حسن حنفي | مى ثغور الفلسفة ومى تحيا ؟ |

من الشرق والغرب

- | | | |
|-----|---------------------------------|--|
| ٢٤٩ | الدكتور عزمي اسلام | في فلسفة العلوم الانسانية |
| ٢٦٩ | الدكتور عبد الجبار منسي الميمني | قراءة جديدة في اسباب سقوط الدولة الاموية |

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم .

تمهيد

في عام ١٩٦٧ قام باحث أمريكي يدعى هارلان . J . Harlan وهو من المتخصصين في علم وراثـة النباتات ، بتجربة مثيرة لمعرفة أسلوب الحياة الذي كان يسود في العصر الحجري الحديث - أو العصر النيوليثي Neolithic كما يسميه علماء الأركيولوجيا والجيولوجيا - وهو العصر الذي ارتبط باكتشاف الزراعة الكثيفة المستقرة . وصنع هارلان منجلا يده من الخشب وسلاحه من بعض قطع الصوان الشطوف بحيث يطابق تماما سكن الحصد التي كان يستخدمها انسان العصر الحجري الحديث في الشرق الأوسط والتي اكتشف بعضها علماء الأركيولوجيا في بعض المناطق الأثرية وبخاصة في مصر (منطقة الفيوم) . ثم استخدم هارلان ذلك المنجل (الحجري) في حصد القمح البري الذي ينمو بكثافة في أحد الوديان الجافة في جنوب شرقي تركيا وينفس الطريقة التي تصور أن انسان العصر الحجري المتأخر كان يتبعها في حصد الغلال البرية ، فوجد أنه استطاع بعد ساعة واحدة من العمل الحصول على كيلو جرام كامل من حبوب القمح النظيفة الحالية من الشوايب : ولما كان يعرف من قراءاته السابقة أن القمح البري يظل قائما في سناوله لمدة ثلاثة أسابيع بعد أن يكتمل نضجه ثم ينقرط الحب ويتساقط بعد ذلك على الأرض ، أمكنه بعملية حصادية بسيطة أن يصل الى أن العائلة الواحدة المتوسطة الحجم في ذلك العصر كانت تستطيع أن تمحص خلال هذه الأسابيع الثلاثة - دون أن تهرق نفسها بالعمل - طنا كاملا من حبوب القمح ، وهي كمية تكفي لسد كل احتياجاتها لمدة عام كامل .^(١)

المحاضرة : بين علماء الانثروبولوجيا والأركيولوجيا

وقد نشر هارلان نتائج هذه التجربة في مجلة *Archaeology* (العدد الثالث من المجلد العشرين - ١٩٦٧) وبين أن مثل هذه العائلة كان يمكنها أن تعيش عيشة استقرار تام في تلك المنطقة وأن تعتمد في معاشها وقوتها على القمح الذي كان ينمو بريا دون أن تحتاج إلى أن تقوم هي بفلاحة الأرض وزراعتها ، أو بذل كل ذلك المجهود المائل الذي تتطلبه الزراعة من تمهيد الأرض وتسويتها ويزد البذور وتعهدهم الزرع بالري وتحليله من الحشائش الضارة وما إلى ذلك . وهذا معناه أن حياة الإنسان في ذلك الحين وفي تلك المناطق لم تكن حياة تجول وترحال ، على الأقل نظرا لاستحالة نقل كل هذه الكمية الهائلة من القمح والحبوب إذا أراد الإنسان أن ينتقل من مكان لآخر . وأفلمت التجربة بذلك في القاء بعض الأضواء على عدد من التساؤلات التي كان الأركيولوجيون يشيرون منذ وقت طويل والتي تتعلق بالاصول الأولى لزراعة القمح والحبوب بوجه عام وذلك حين تم استئناس وتدجين الحبوب البرية لأول مرة ، وذلك على اعتبار أن هذه الزراعة كانت هي الأساس الذي قامت عليه كل حضارات الشرق الأوسط والبحر المتوسط بل وأوروبا . فقد بين هارلان بهذه التجربة أن هذه (الاصول) البرية للقمح الحديث كانت تنمو بطريقة طبيعية بوفرة وبكميات هائلة ، وأنها لا تزال تنمو حتى الآن بنفس الطريقة في مساحات شاسعة من الأرض في نفس المنطقة التي أجرى فيها تجاربه وربما في مناطق أخرى كثيرة . وانتهى بذلك إلى أنه من المحتمل أن تكون عملية تدجين القمح البري قد تمت في مناطق أخرى غير تلك التي تنمو فيها الحبوب البرية بكثرة وبفعل الطبيعة ، وبالذات في المناطق المجاورة لهذه الأماكن . إذ لم يكن ثمة ما يدفع الإنسان في مناطق القمح البري لأن يحتمل كل ذلك الجهد والعناء لزراعة ما تقدمه له الطبيعة في وفرة وسخاء .

وتشير هذه التجربة إلى أن البحوث الأركيولوجية في الوقت الحالي لم تعد تقنع بالحفر والتنقيب في الأرض للبحث عن الشواهد التي تساعد على معرفة تاريخ الجنس البشري وحضارته وإنجازاته ، وإنما بدأت تتخذ أساليب ووسائل أخرى مساعدة أو إضافية ، وتستعين ببعض العلوم الأخرى وبخاصة الكيميائية والبيولوجية للوصول إلى نتائج أكثر دقة كما هو الحال في استخدام طريقة الكربون المشع لتحديد التواريخ القديمة . فقد أدى استخدام هذه الطريقة إلى ظهور الانحياز بين عدد من علماء الأركيولوجيا إلى أن اصول الزراعة ترجع إلى ما قبل ٧٠٠٠ ق . م ، أي أنها ظهرت في تاريخ أسبق بكثير مما كان الكثيرون يعتقدون . وبذلك ساعدت هذه الوسائل الجديدة المستمدة من العلوم الأخرى على ملء كثير جدا من الفجوات التي كانت تعيب معرفتنا بمراحل وفترات هامة من تاريخ الإنسانية ، وبخاصة المراحل الأولى المبكرة في التطور الحضاري ، وبالذات فيما يتعلق بنشأة الزراعة والعمليات التي أدت إلى قيام الحضارات الأولى (٦) .

ولكن لكل عمل أهم ما أسهمت به هذه الوسائل والأساليب العملية التي يلجأ إليها علماء الأركيولوجيا الآن هو أنها اتاحت لهم الفرصة لأن يتعرفوا قصة التطور الانساني من البدايات الأولى حتى العصور التاريخية ، وأن يصلوا إلى سجل كامل دقيق عن الفترات التي اصطلاح على تسميتها بعصور (ما قبل التاريخ) ، دون أن يضطروا إلى الالتجاء إلى أسلوب الظن والتخمين الذي كان يلجأ إليه علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يعتمدون إلى حد كبير على المعلومات الانثروغرافية المتاحة حينذاك عن الشعوب البدائية . وهذه على أية حال مسألة ستعود إليها أكثر من مرة .



ولكن المهم الآن هو أن الزراعة تعتبر في نظر الكثيرين من علماء الأركيولوجيا والأنثروبولوجيا على السواء البداية الحقيقية للحضارة ، لدرجة أن عالما مثل جوردون تشايلد Gordon Childe . V يعتبرها أهم ملامح ما يطلق عليه اسم « الثورة النيوليثية » ، وهي ثورة كان يشهدها بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر من حيث الدور الذي لعبته في تشكيل حياة الفرد والمجتمع ، ولكن مع اختلاف واحد وهو أن هذه الثورة النيوليثية التي تتميز باكتشاف (أو اختراع) الزراعة احتاجت إلى بضعة آلاف من السنين وليس إلى قرن واحد فقط مثل الثورة الصناعية . فحتى العصر الحجري الحديث أو العصر النيوليثي لم يكن استئناس أو تدجين النبات والحيوان يمارس إلا على نطاق ضيق جدا وفي مناطق متناثرة ومتباعدة ، ولذلك فإن اكتشاف الزراعة وعمرستها وما ارتبط بذلك من ضرورة الاستقرار في الأرض ، والانتقال أو التحول من مرحلة جمع الطعام إلى مرحلة إنتاج ذلك الطعام ، يعتبر ثورة حقيقية على الرغم من أنها استغرقت فترة طويلة جدا من الزمن . وكيفي لكي ندرك أهمية ذلك العصر ومعزى تلك (الثورة) بالنسبة للإنسان وحضارته أن نعرف أن كل أنواع الطعام الحيوانية والنباتية المعروفة لنا الآن تم تدجينها في الشرق الأوسط خلال العصر الحجري الحديث^(٣) ، وأن اكتشاف الزراعة أدى إلى ظهور القرى التي لم تلبث بمرور الوقت وتكاثر السكان وتعقد الحياة أن شت ، ونشأت المدن وظهرت الحاجة إلى الكتابة التي كانت بغير شك أحد متطلبات التنظيمات الإدارية المعقدة .

ومن هذه المراكز الحضارية الأولى في الشرق الأوسط امتدت الحضارة وانتشرت مثلما تنتشر التموجات فوق سطح

الماء .

وإذا كان علماء الأركيولوجيا يميلون إلى اعتبار الزراعة هي البداية الحقيقية لقيام الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة فإن علماء الأنثروبولوجيا في القرن الماضي أعطوا جانباً كبيراً من اهتمامهم لتحديد المعايير والمحكات التي يمكن أخذها في الاعتبار حين الكلام عن نشأة الحضارة وتقدمها وتطورها . وذهب معظم الأنثروبولوجيين إلى أن نشأة الحضارة تتطلب بالضرورة توفر درجة عالية من القدرة والكفاءة على إنتاج الطعام ، أي أنهم هم أيضاً كانوا يرون أن الأسس الاقتصادية ترتكز على الإنتاج الزراعي^(٤) ، وما يتصل بذلك من تقدم في المجال التكنولوجي وفي مجال القدرات والمهارات الفنية ، وكذلك في مجال القدرة على تصريف الأمور وإدارتها بشكل غير معهود في حياة الجمع والالتقاط أو الرعي . فهذه كلها أمور تتصل اتصالاً وثيقاً ووظيفياً بعمليات الحضارة . وهذا هو الذي يدفع بعض العلماء إلى القول بأن تقدم الحضارة هو نوع من « التغير الثوري » - حسب تعبير عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي روبرت ريدفيلد - وهو تغير نجد صده في النظام الأخلاقي وفي أسلوب الأداء الفني على السواء . فكان المحكات التي تميز بشكل قاطع بين الحضارة وأشكال الحياة الأخرى الأدنى منها في المستوى أو المراحل الأخرى السابقة على ظهورها هي في آخر الأمر محكات ومقاييس اجتماعية وأخلاقية ، وأن التقدم في الوسائل والأساليب التكنولوجية لا يكفي وحده لأن يكون دليلاً ومؤشراً على الحضارة ،

Ahmed Abou - Zeid , The New Urban Revolution in the Arab World, Carreras Arab Lecture , Longmans and (٣) Essex University 1967 , Evan Hndingham , Secrets of the Ice Age , Heinemann , London 1980 pp. 279 - 85

Pedro Armillas , "The Concept of Civilization", Int . Encey . of Soc . Sciences .

(٤)

خاصة وأن بعض هذه الوسائل التكنولوجية ليس له وجود في بعض الحضارات الأصلية القديمة ، بينما توجد هذه الوسائل والأساليب ذاتها في بعض المجتمعات الأكثر بؤامة وتأخرًا نتيجة للاحتكاك والاتصال بالثقافات الأخرى .



حين يتكلم علماء الأثرولوجيا عن « الحضارة » فإنهم يقصدون بها الإشارة الى ثقافة تنف موقف التعارض أو التقابل مع الأفكار والقيم والأوضاع العامة السائدة في ثقافات الجماعات البدائية . وعلى ذلك فإن « الحضارة » بالمعنى الدقيق للكلمة تصدق في نظرهم على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العضوي والاجتماعي وبالأبنية الاجتماعية المعقدة التي تتلاءم وتتفق مع هذا التغاير والتفاضل . وليست هذه الفكرة جديدة تمامًا ، وإنما نجد بوادرها عند هربوت سبنسر Herbert Spencer في تمييزه بين التجانس homogeneity والتغاير heterogeneity باعتبارهما محكّين لتمييز نوعين من المجتمعات الانسانية : هما المجتمعات غير المتحضرة والمجتمعات المتحضرة . وقد استعار هربوت سبنسر هذه الفكرة في الأصل من قانون باير في الفسيولوجيا Baer's physiological law الخاص بظهور ونمو المادة العضوية من حالة التجانس الى التغاير ، أي من البناء الموحد المطرد - كما هو الحال في الحليّة الجنينية الأولى التي تحمل كل وظائف الحياة - الى الكائن العضوي الكامل بكل بنائه ووظائفه المعقدة المتفاضلة^(٥) . فقد أوصى اليه هذا القانون بأن نمة قانوننا عاما « ينطبق على كل أنواع الظواهر » سواء أكان ذلك هو تطور الأرض أم تطور الحياة على ظهر هذه الأرض أم تطور المجتمع أم الحكومة أم الصناعة أم التجارة أم اللغة أم الأدب والعلم والفن ، فهي كلها تتطور من البسيط الى المركب خلال سلسلة من التفاضل المتتابع ، وعن طريق هذا التحول من التجانس الى التغاير تتم عملية التقدم ابتداء من التغيرات الكونية الى أحدث منجزات الحضارة والمدنية . بل ان عملية الحياة ذاتها ليست سوى عملية تطويرية بالضرورة ، وتقوم على أساس التحول من التجانس الى التغاير . وليس نمة ما يدعو الى الدخول في تفاصيل نظرية سبنسر ، وإنما يكفي القول بأن ما نسميه بالمجتمع المتحضر هو مجتمع يعرف التفاضل والتفاوت والتدرج الاجتماعي والانقسام والتنوع ، وبذلك يمكن التمييز فيه بين عدد من الثقافات القرعية المتفاضلة وظيفيا ، وهي ثقافات الجماعات المحلية المختلفة مثل ثقافة الريف والحضر والصحراء وما إليها ، وذلك ضمن اطار الحضارة أو الثقافة العامة الكلية التي تسود المجتمع الكبير من حيث هو وحدة متكاملة .

وصحيح أن عالما مثل ادوارد بيرنت تايلور Edward Burnett Tylor يفرق بين « الثقافة » و « الحضارة » ، ويقدم لنا في مطلع كتابه « الثقافة البدائية » Primitive Culture تعريفه الشهير الشائع الذي يعتبره الكثيرون - رغم بساطته - أوفى تعريف للثقافة حتى الآن :

« الثقافة - أو الحضارة ، بمعناها الاثنوجرافي الواسع ، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والمعدات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع . وحالة الثقافة في مختلف المجتمعات الانسانية تعتبر - من حيث امكان بحثها في

ضوء مبادئ عامة معينة - موضوعا عقيقا يعلم قوانين الفكر والسلوك عند الانسان ، اذ يمكن الى حد كبير رد التجانس المائل البادي في الحضارة الى تشابه الأعمال الناتج عن العلل المشابهة ، بينما يمكن من الناحية الأخرى اعتبار مراتب الحضارة المختلفة مراحل للنمو أو التطور ، ظهر كل منها نتيجة للتاريخ السابق ، ويوشك أن يؤدي مهمته الصحيحة في تشكيل تاريخ المستقبل^(٧) .

الا أن علماء الأنثروبولوجيا يفضلون استخدام كلمة « الثقافة » حتى حين يتكلمون عن المجتمعات الأكثر تقدما ، سواء أكانت هذه المجتمعات هي المجتمعات التقليدية القديمة الحريقة أم المجتمعات الصناعية المتقدمة الحديثة . ذلك أن كلمة « ثقافة » تشير في الكتابات الأنثروبولوجية الى أسلوب الحياة السائد في المجتمع ، بصرف النظر عن درجة تقدم هذا المجتمع أو تخلفه ، وان كان هذا لا يمنع من أن بعض هذه الكتابات تستخدم كلمة « حضارة » للإشارة الى التنظيمات الأكثر تقدما وتفاضلا^(٨) . وعلى أي حال فلنلاحظ بوجه عام أن العلماء الذين اهتموا بدراسة تطور الثقافة يعطون في العادة للعلاقات والنظم الاقتصادية أهمية بالغة في تمييزهم بين مراحل التطور الثقافي أو الحضاري ، ويأخذون في الاعتبار بعض المظاهر أو النظم ذات الطابع الاقتصادي مثل تقسيم العمل الاجتماعي سواء على المستوى الأفقي (أي التخصص والتجزئة) أو على المستوى الرأسي (أي التدرج) ، والسيطرة أو التحكم في أساليب ووسائل الانتاج بما في ذلك العمل الانساني نفسه ، وكذلك مدى وجود « شبكات » للتبادل تسيطر عليها فئة متخصصة في هذا النوع من النشاط بالذات ، وغير ذلك من النظم . ويظهر هذا واضحا في معظم الكتابات الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر . وربما كان مثال لويس مورجان Lewis H. Morgan هو أفضل ما يمكن الاستشهاد به على ما نريد أن نقول .



ويكاد علماء الأنثروبولوجيا يتفقون في تأريخهم لفكرة الحضارة على البدء بكتابات لويس مورجان وبخاصة كتابه الأساسي « المجتمع القديم » "Ancient Society" الذي يتبع فيه التطور الثقافي للإنسانية والذي يحرص فيه على أن يبين أن العلاقة الأساسية لقيام الحضارة أو الوصول إليها كانت هي اختراع « الأبيدية الصوتية » أو ما يماثلها مثل الكتابة المبروغرافية والاحتفاظ بسجلات ومدونات حول التاريخ والقانون والدين والمعرفة العلمية . وواضح أن هذا

(٧) E. B. Tylor , Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology , Philosophy , Religion , Language , Art and Custom , [87] , vol. I.p.1

انظر أيضا كتابا : « تايور » - مجموعة ترايغ الفكر العربي ، دار المشرق ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحة ١٩٥ .

(٨) في مقال من « علم الثقافة Culturology » في المرسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية يقول ليزل وايت Leslie White هناك مبرهنتان كثيرة جدا للثقافة رفعت منذ أيام تايور ، ولكن تعريف تايور البسيط لا يزال هو السائد حتى الآن . ويذهب ليزل وايت الى أن الثقافة تنطلق على كل اللامع السلوكي التي تميز الانسان من بقية الأنواع الأخرى ، ويحصر هذه اللامع السلوكي في : الكلام الواضح للفصل ، والنظم والقوانين الاخلاق والوعود السلوك (الانيكيب) والأديولوجيات واكتسب القدرة على استعمال الآلات والأدوات وما الى ذلك ، ولكن الأهم من هذا كله هو أن الانسان في نظره ينفرد بالقدرة على استعمال الرموز ، وهذه القدرة تسمى ان الانسان يفسر بطريقة تصفية سمة معان مرتبة على الأشياء والأحداث وعلى المبروعات ، ويحتر الكلام المقصود هو أهم أشكال أو صور الرمز . وتوافق ليزل وايت أن يفسر الثقافة أو الحضارة في ضوء نظريته الى الرموز والرواية ، وهذا يفرق بجليل اوسبيتين خطفين لاعتماد الأشياء والأحداث على الرموز . ويحسى السياق الأول بالسباق المجس أو التقني ، وفيه تستند الأشياء بمعانها من علاقتها بالكلن المعشوي الانساني ، وهذا السياق يلقب بالسلك . بينما يحسى السياق الثاني بالسباق فوق المجس (أي ما فوق المعشوي) وفيه تكتسب الأشياء والأحداث معناها ليس من علاقتها بالكلن المعشوي الانساني الذي يفرق بالمعاني وانما من علاقتها بأحداث أخرى تستند بعروها على رموز معينة . وهذا السياق يلقب بالثقافة .

المحك - كما يقول بדרو أرمياس Pedro Armillas في مقاله عن « مفهوم الحضارة » الذي سبقت الإشارة إليه - يؤكد أهمية التقدم الخلفي والفكري . ولذا فإن من المهم أن نلاحظ أن أفكار مورجان حول الموضوع كانت تشمل مجالا أوسع بكثير من الأساس التكنولوجي . فالذي كان مورجان يهدف إليه في الحقيقة كان هو دراسة التنظيم الاجتماعي كله ، وأن الذي كان يعنى به في دراسة التطور الثقافي كان هو الأساق الاجتماعية أكثر من أي شيء آخر . وهذا بالضبط هو ما جعله يؤكد في عملية الحضارة مغزى الانتقال من الجماعة المحلية التي يركز تكاملها على مبادئ النسب والقرابة ، الى المجتمع السياسي الذي يقوم تنظيمه على أساس الوظيفة والاقامة والسكنى . ولم يمنعه هذا بطبيعة الحال من ان يربط بين كل المحكات المستخدمة في تصنيف المراحل التطورية وبين التغيرات التي تحدث في القوى الانتاجية المتاحة في المجتمع لإشباع احتياجاته الأساسية . (راجع في ذلك مقالنا عن : « لويس مورجان والمجتمع القديم » - مجلة تراث الإنسانية ، المجلد التاسع ، العدد الأول ١٩٧١ - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة) .

وتقوم نظرة مورجان على الاعتقاد بأن تقدم الأساليب والوسائل التكنولوجية وتنوعها أعطى الانسان القدرة على السيطرة على البيئة والتحكم في مصادر القوت ، وأن هذا كله ساعد على تقدم الثقافة والنظم الاجتماعية كما أدى إلى ظهور الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة ، فكان هناك اذن علاقة قوية بين توسيع موارد الطعام وتنوعها وبين التقدم الحضاري ، وقد اعتمد مورجان على هذا المحك اعتمادا كبيرا في تبين التقدم من الأشكال الاجتماعية والثقافية المتخلقة حتى ظهور الحضارة ، وهو يقول في ذلك صراحة :

« ان الحقيقة الهامة التي تقول إن الجنس البشري بدأ في أسفل السلم ثم شق طريقه بجهد للصعود والارتقاء تتمثل بشكل واضح في أساليب المعيشة المتتالية التي انتحلها . فسيادة الانسان وسيطرته على الأرض تعتمد كلية على مهارته في هذه الناحية . فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن ان يقال عنه إنه تمكن من أن يتحكم بشكل مطلق في عملية انتاج الطعام ، وهذه ناحية لم يتفوق فيها على الحيوانات الأخرى في أول الأمر . ولم يكن في امكان الجنس البشري ان ينتشر الى المناطق الأخرى التي لا تتوفر فيها أنواع الطعام التي كان يألّفها - وبالتالي لم يكن يتاح له ان ينتشر فوق سطح الأرض كلها - لو لم يفلح في توسيع قاعدته طعامه . وأخيرا فإنه لم يكن في امكان الجنس البشري ان يتوالد ويتكاثر ويؤلف الأمم الكثيرة السكان لو لم يتمكن من السيطرة بشكل مطلق على أنواع الطعام ومقاديره . وعلى ذلك ، فمن المحتمل ان يكون ثمة اتفاق وتلازم مباشر بين المجهود الكبيرى للتقدم البشري من ناحية واتساع مصادر القوت والطعام من الناحية الأخرى »^(٨) .

فكان العامل الذي يتحكم بشكل مباشر في التطور الحضاري هو الأساليب والوسائل الفنية أو التكنولوجية ، وذلك على اعتبار أن موارد الرزق ومصادر الطعام تكثر وتزداد بازدياد الفنون والأساليب التكنولوجية المستخدمة في

(٨) Lewis H. Morgan , Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Bardar-ism to Civilization. Charles h. Karr & co . chicago N.D.,p.19

الانتاج . ومع ذلك فكثيرا ما كان مورجان يغفل هذه العلاقة أثناء تحليله للتقدم الحضاري ، بل يقول صراحة ان النظم الاجتماعية لم تنشأ بفعل هذا التقدم الحضاري وإنما بفعل مبدأ آخر أطلق عليه اسم « بذور التفكير الأولية Primary germs of thought » . ولم يبين لنا مورجان ماهية هذا المبدأ مكتفيا بالقول إن بذور التفكير الأولية عبارة عن عوامل او عناصر باطنية أصيلة وكامنة منذ البداية في الانسان وتكاد تكون فطرية عنده ، وان لها صلة وثيقة بالاحتياجات الأساسية الدائمة لدى الانسان .

وقد يختلف العلماء المحدثون في تقييم نظرية مورجان عن أصل الحضارة وتطورها والمراحل التي مرت بها أثناء هذا التطور . ولكن هناك مع ذلك ناحية على جانب كبير من الأهمية في هذه النظرية ، ولعلها هي الإسهام الحقيقي المهم الذي أسهم به مورجان في فهمنا ونظرتنا الى تاريخ الحضارة ، وأعيى بها معالجته لتلك المراحل من منظور عام شامل بحيث انه كان يعتبر كل مرحلة من تلك المراحل التي يميز بينها في تقسيمه للتاريخ الانساني على أنها مرحلة متكاملة تمتزج فيها العناصر الاقتصادية بعناصر اجتماعية وقرابية وسياسية وفكرية خاصة بها ، ولذا فانه يطلق على تلك المراحل اسم « الفترات الاثنية » أو « الحقبات العرقية Ethnical periods » ، قاصدا بذلك ان كل حقبة منها تمثل حالة متميزة من حالات المجتمع ، كما انها تتميز بأسلوب للحياة خاص بها . فهو هنا يرفض صراحة تقسيم علماء الأركيولوجيا للتاريخ الحضاري للانسان الى عصور حجرية او برونزية او حديدية ويقول في ذلك :

« إن مصطلحات العصر الحجري والعصر البرونزي والعصر الحديدي التي أدخلها علماء الأنثروبولوجيا الدنماركيون كانت مفيدة في مجال تصنيف موضوعات الفن القديم . ولكن تقدم المعرفة يجعل من الضروري إيجاد تقسيمات فرعية أخرى مختلفة . فالأدوات الحجرية مثلا لم يتم نبذها كلية عندما صنعت الآلات الحديدية او البرونزية ، كما ان اختراع طريقة صهر خام الحديد أدى الى ظهور حقبة (اثنية) متميزة ، بينما يصعب القول ان استعمال البرونز أدى الى ظهور مثل هذه الحقبات . يضاف الى ذلك انه نظرا لتداخل مرحلة البرونز مع مرحلة الأدوات الحديدية ، فان هذه الأدوات لا يمكن ان تعتبر اساسا صالحا لتحديد المراحل تحديدا قاطعا وحاسما » (٩) .

وواضح من هذه الفقرة ان مورجان لم يكن - على الرغم من كل ما يقوله عن أهمية التقدم الفني والتكنولوجي وتقدم أساليب الحصول على الطعام - يقنع باتخاذ هذه الأمور أساسا للتمييز بين هذه المراحل المختلفة . بل انه كان على العكس من ذلك تماما يأخذ بمجموع العوامل الاجتماعية أساسا لذلك التمييز . وهذه هي النظرة الأنثروبولوجية الشاملة التي تفتقر اليها الأركيولوجيا التقليدية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، أي قبل أن تظهر الاتجاهات الحديثة فيها يعرف الآن باسم الأركيولوجيا الجديدة التي تكاد نظورتها تقترب الى حد كبير من نظرة الأنثروبولوجيا في معالجتها للأمور . ومع ذلك فان هذا لا ينفي الخطأ الأساسي الذي وقع فيه علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر حين كانوا يعتمدون على الظن والتخمين كلما أعوزتهم المعلومات المؤكدة اليقينية .

هذا التاريخ الظني أو التخميني هو الذي أحى بعلماء الأنثروبولوجيا في ذلك الحين إلى إقامة تلك النماذج المتخيلة عن التطور الثقافي والحضاري ، وإلى التمييز داخل هذه النماذج بين مراحل يختلف عددها من عالم لآخر ولكنها تتفق كلها في الربط بين فكرة التطور وفكرة التقدم : التقدم من البسيط إلى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والآخر تقدما إلى الأكثر تقدما ورفقا من الناحية الأخرى . وهكذا نجد هيربرت سبنسر مثلا يلذهب إلى أن المجتمع البشري يتطور ، أي يتقدم بالضرورة ، من الحالة الحرية إلى الحالة الصناعية التي يسودها الرخاء والأمن والسلام ، ويصاحب ذلك تحول بطيء يمثل في موحججم الجماعات وازدياد التفاضل الاجتماعي الذي لا يتعارض مع ذلك مع ازدياد التضامن والتنسيق والتماسك والتعاون المتبادل بين الأجزاء المتفاضلة ، وهو الأمر الذي لا نجده في المجتمعات المتأخرة أو غير المتحضرة . كذلك نجد مورجان يشير إلى الفترات أو الحقب الثلاث التي تنقسم إليها كل مرحلة من المرحلتين الكبيرتين السابقتين على ظهور الحضارة بالحقب القديمة أو السفلى ، والحقب الوسطى ، ثم الحقب الحديثة أو العليا ، ويذهب إلى أن (التقدم) الإنساني يسير بإطراد واستمرار خلال الزمن ، وأنه عملية تراكمية إلى حد كبير . وكان يعتبر اختراع الفخار هو المظهر الرئيسي الفاصل بين مرحلة الممجية بكل فتراتها أو حقباتها ومرحلة البربرية ، ولذا كان يدرج كل الشعوب التي لم تعرف صناعة الفخار ضمن الشعوب الممجية على الرغم مما قد يكون لديها من مقومات ثقافية أخرى أكثر تقدما ورفقا . كذلك كان يعتبر اكتشاف الحروف الهجائية (أي الأبجدية) الصوتية واستخدام الكتابة المظهرين الأساسيين المميزين لانقضاء مرحلة البربرية وقيام المجتمع (المتحضر) ، أي بداية الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة والتي تتميز بقيام المدن . ولكن مهما يكن من أمر اختلاف علماء الأنثروبولوجيا حول المحركات التي تؤخذ في الاعتبار للتمييز بين المراحل الثقافية والحضارية وعدد هذه المراحل ومقوماتها وخصائصها ، فإن المبدأ الذي كانت تقوم عليه هذه التمييزات والتقسيمات لم يكن مبدأ زمنيًا - إن صحت هذه الكلمة - بقدر ما كان مبدأ اجتماعيا وثقافيا يعطي أهمية قصوى لكل الظروف العامة السائدة في المجتمع على ما سبق أن ذكرنا^(١٠) .



هذه النظرة التطورية إلى الحضارة الإنسانية ومحاولة تقسيم تاريخها إلى عدد من المراحل المتمايزة المستقلة أحداها عن الأخرى والتي كانت متأثرة بالتطورية البيولوجية وتعمل على محاكاتها وتطبيقها على التاريخ الإنساني ، وجدت كثيرا من المقاومة والمعارضة منذ أوائل هذا القرن وأدخلت عليها تعديلات كثيرة نتيجة للتغيرات الناشئة عن مراجعة علماء الأنثروبولوجيا للمناهج والأساليب التي يجب اتباعها في البحث من ناحية ، وتوفر المعلومات عن الحضارات الثقافية والشعوب القديمة بعد التقدم الذي أحرزته الكشف الأركيولوجية من الناحية الأخرى . . .

كان الأنثروبولوجيون الأوائل يعتمدون على تقارير وكتابات الرحالة والمبشرين والحكام الأوروبيين الذين يحكمون المستعمرات في الحصول على المعلومات الخاصة بالشعوب والثقافات البدائية ، وكان ذلك من أكبر العوامل التي أدت إلى إقامة تلك النماذج الاجتماعية والثقافية المتخيلة عن تلك الشعوب والثقافات . وذهب هؤلاء العلماء إلى افتراض أن

(١٠) راجع مقالنا « ليس مورجان والمجتمع القديم » - مجلة تراث الإنسانية ، صفحات ٤٧ - ٤٩ .

الحياة السائدة لدى بعض تلك المجتمعات تمثل بالضرورة مراحل سابقة في التطور البشري ، وأن ماكان قائما في تلك المجتمعات في القرن التاسع عشر إنما يمثل ما كان موجودا في فترة زمنية سابقة أو في مرحلة تاريخية سابقة . وعلى ذلك فإن ثقافات الشعوب البدائية تمثل المراحل الأولى للحضارة الإنسانية بوجه عام أو هي على الأقل بقايا ورواسب ومخلفات من الماضي ، وأنها انحدرت من هذا الماضي السحيق دون أن تتغير أو تتبدل ، وذلك على زعم أن الرجل البدائي يمثل طفولة الجنس البشري . وفي ضوء هذا الافتراض أقاموا نماذجهم التطورية الخاصة بالمراحل الكبرى بكل فتراتها وحقيبتها ، وكذلك تصوراتهم عن أنماط الحياة الاقتصادية وأساليب المعيشة التي كانت تتدرج من الجمع والالتقاط الى الصناعة الحديثة مروراً بالصيد والقتل والرعي والزراعة .

والواقع هو أن ما كان يفعله هؤلاء العلماء لم يكن سوى محاولات لاقامه أنماط ستاتيكية تتسابع واحدة بعد الأخرى ، وأن الانتقال من مرحلة لأخرى كان يتم عن طريق « وثبة » أو « قفزة » ثورية تتبعها مرحلة ستاتيكية أخرى وهكذا . . ولكن النموذج كله كان نموذجاً تمسيفياً ومصطنعاً الى حد كبير ولا يستند الا الى معلومات قليلة وناقصة ، كما أنه كان مثاراً لكثير من الجدل . وليس أدل على ذلك من أنه على الرغم من أن غالبية العلماء التطوريين كانوا يتفقون على اعتبار الزراعة مرحلة أعلى وأسمى من الرعي والجمع والالتقاط والصيد والقتل ، وأنها بذلك ظهرت في مرحلة لاحقة لظهور كل هذه الأساليب والأشكال الاقتصادية ، فإن بعض المفكرين اللاهوتيين في القرن التاسع عشر الذين كانوا يأخذون بالنظرية الدينية وقصة الخلق كما وردت في الكتاب المقدس ، كانوا يذهبون الى أن الحالة الأولى للحياة الإنسانية كانت تتميز بالرقي والسمو ثم انتكست وحقها الفساد والاضمحلال نتيجة لعدم من العوامل الثقافية والظروف القاسية التي دفعتها دفعا الى التخلف والتدهور . فأدّم أبو البشر وأول رجل ظهر على الأرض ، خلق أصلا في الجنة ، وهي رمز على أن الانسان الأول كان يمارس الزراعة وأن المجتمع الانساني المبكر كان مجتمعا زراعيا . وهذا معناه ان الزراعة كانت اسبق في الظهور من الرعي بل ومن بقية اشكال النشاط الاقتصادي الأخرى التي يرى العلماء التطوريون أنها تمثل مراحل ثقافية أدنى وأسبق من الزراعة ، وأن الحضارة بالتالي بدأت مع ظهور الانسان الأول^(١١) .

والذي لاشك فيه هو أنه على الرغم من كل ما بذله علماء القرن التاسع عشر فانهم أخفقوا في اقامة بناء نظري مقنع عن عملية تطور الحضارة يشبه ما فعله داروين عن التطور البيولوجي ، أو حتى ما فعله ماركس بالنسبة للعلمية التاريخية . فإذا كان داروين وماركس قد تركا لنا أتباعا وتلاميذ ومريدين يواصلون بحوثها بنجاح ، فإن محاولات مورجان وغيره من علماء الاثربولوجيا التطوريين قد أخفقت في وضع أساس صلب يمكن أن يقوم عليه تفكير تطوري معاصر نظرا لأهمهم كانوا دائما يفتخرون الى توفر المعلومات المؤكدة^(١٢) . والواقع أن معاصري مورجان أنفسهم انتهوا الى هذا العيب في نظريته ، فنجد تاييلور مثلا يتهمه بأنه يحاول أن يقيم بناء نظريا أكبر وأوسع وأثقل من أن تحتمله الحقائق والوقائع التي يقوم عليها^(١٣) . وكان هذا نفسه هو رأي ماكلينان McLennan الذي وجه الى مورجان كثيرا

(١١) راجع كتابا من : (تيلور) - مرجع سبق ذكره ، صفحات ٥٩ - ٦٢ ، وكذلك أثيره الآن من كتاب : « نشاء الاصطناعي » - إيه. د. هـ. « مصر » العامة - مكتبة القاهرة - الطبعة الخامسة ١٩٦٦ ، صفحات ٢٥٤ - ٢٥٣

Sherratt, op. cit. p. 405

E. B. Tylor, in Academy, Vol. XIV, 1878

(١٢)

(١٣)

من الانتقادات ودخل معه في جدال طويل وعنيف . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن هناك بعض المحاولات التي قام بها عدد من الأنثروبولوجيين الثقافيين المعاصرين لحياء نظرية مورجان بعد ادخال تعديلات في ضوء المعلومات التي توفرت نتيجة لتقدم البحوث الأركيولوجية والجيوولوجية والأنثروبولوجية الفيزيقية ، وذلك فيما يعرف باسم (الدروانية الحديثة) . ويمكن لنا أن نشير هنا بوجه خاص - مجرد إشارة - إلى نظرية الاستاذ ليزلي وايت Leslie White^(١٤) .

ولقد تغير الوضع تماماً حين بدأ علماء الأنثروبولوجيا يتولون هم أنفسهم اجراء البحوث الحقلية التي تعتمد على الاتصال المباشر الوثيق بالشعوب والثقافات البدائية . فقد أصبح الأنثروبولوجيون ينظرون إلى تلك الثقافات على أنها حالات متفرقة بذاتها sui generis وليست مجرد مخلفات أو رواسب أو بقايا تشير إلى مراحل معينة من تطور الحضارة الانسانية . بل الأكثر من ذلك أنهم أخذوا ينظرون إلى تلك الثقافات والشعوب بنفس النظرة ومن نفس الزاوية أو المنظور الذي ينظرون منه إلى المجتمعات والثقافات الأكثر تقدماً ورتباً ، وبذلك تهدم ركن من أهم الأركان الذي كانت تقوم عليه النظرة الأنثروبولوجية التقليدية إلى الحضارة ، وأعني بذلك واقع الشعوب البدائية وافترض هذا الواقع مثلاً لما كان عليه الوضع في فترة معينة من التاريخ ، واصدار الأحكام عن الحضارة الانسانية في تلك الفترة في ضوء ذلك الواقع الذي تحياه الشعوب « البدائية » في الوقت الراهن . ولم يعد يصلح بذلك مد الحاضر بحدايره إلى الماضي كما كان يفعل الأنثروبولوجيون التطوريون .

ولكن أمكن ملء هذا النقص عن طريق الاعتماد على المعلومات الكثيرة التي توفرت عن الحضارات السابقة ومراحلها المختلفة نتيجة لتقدم الكشف الأركيولوجية . وساعدت هذه المعلومات على ملء كثير جداً من الفجوات التي كانت تعيب معرفة الأنثروبولوجيين بتطور الحضارة وبخاصة المراحل المبكرة والعمليات التي أدت إلى ظهور الحضارات الأولى . بل أنها أسهمت بشكل فعال في القضاء على الفكرة التي سادت في القرن التاسع عشر عن انتقال المجتمع الانساني خلال مراحل متميزة ومستقلة بعضها عن بعض تماماً ، وبذلك ظهرت الحضارة على أنها عملية مستمرة ومتصلة وأنه إذا كانت هناك فترات انتقالية للمظاهر الحضارية الكبرى فإن هذه الفترات ليست حدوداً فاصلة بين مراحل متميزة كل التمايز بقدر ما هي حالات من التغير المتسارع التي تمهد لظهور حلقات حضارية جديدة ضمن تلك العملية الواحدة المتصلة ، وأن الحلقات الجديدة إنما تقوم وتتبع عن الأوضاع والأحوال التي سبقتها في الوجود بشكل يجعل كل محاولات التقسيم القاطع أموراً تعسفية إلى حد كبير^(١٥) . أي أن طريقة معالجة الأنثروبولوجيين لتاريخ الحضارة تغيرت عما كانت عليه . فبعد أن كانوا يتصورون الحضارة سلسلة متتابعة من المراحل المستقلة احداداً عن الأخرى بحيث تتميز كل مرحلة منها بمقومات ومعالم خاصة بها بدأوا ينظرون إليها ككل متصل ، وأن تلك التميزات الحادة التي كان يقيمها العلماء السابقون بين المراحل المختلفة والتي كانوا يعتقدون أنها نشأت نتيجة قفزات ثورية (كالثورة النيوليثية التي قال بها جوردن تشايلد) هي تمييزات نظرية وأنها لا توجد بمثل هذه الحدة والوضوح في الواقع .

(١٤) راجع حل المعمد مقالاً عن : « التطورية الاجتماعية » - مجلة «ال فكر» - المجلد العاشر - العدد الرابع - (يناير - فبراير - مارس ١٩٧٢) - صفحات ١٠٥ - ١٣٠ .

Sherratt, op. cit., p. 404

(١٥)

بل ان شيرات يقول ان هذه (التورات) التي كان الأركيولوجيون التقليديون - وشأنهم في ذلك شأن الأنثروبولوجيين - يتكلمون عنها ليست في حقيقة الأمر سوى إسقاطات Projections على الماضي للتقسيمات والتمييزات الشائنة التي نلاحظها على علقتنا المعاصر ، مثل التقابل بين عمارة قنص الحيوان وزراعة الأرض ، أو التقابل بين سكان الريف وسكان الحضر وما إلى ذلك . وهذه في عمومها تقسيمات لا تسمح للباحث بأن يتبع عن قرب الخصائص الفريدة التي تميز الفترات الانتقالية بين هذه الأشكال والأنماط المتمايزة .^(١٦)



وقد تبدو المسألة هنا كما لو كانت الأركيولوجيا قد سددت ديونها القديمة للأنثروبولوجيا ، فبعد أن كان الأركيولوجيون يستعينون بالمعلومات الانثروغرافية عن المجتمعات البدائية في تكوين تصوراتهم عن التطور الحضارى وأنماط الحياة المرتبطة بالمرحلة الحضارية القديمة أصبحت بحوثهم واكتشافاتهم أحد المصادر الهامة التي يعتمد عليها الأنثروبولوجيون للحصول على معلومات دقيقة عن تلك المراحل الحضارية السابقة وبالتالي في إجراء دراساتهم المقارنة ، وذلك فضلا عن التغيير الشامل الذي طرأ على نظرتهم الى مسار الحضارة الإنسانية ككل ودراسة كعملية متصلة بدلا من التمييز فيه بين حلقات متميزة ومنفصلة تدرس دراسة سنائية . ولكن الواقع أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا أكثر تعقدا وتشعبا واستمرارا من أن تكون مجرد تسديد لديون أحد الطرفين على الآخر . وقد اتخذت هذه العلاقة شكلا آخر أكثر فاعلية ، وانعكس ذلك في نوع الأساليب والمتاهج التي أخذت بها الأركيولوجيا الحديثة ، أو ما يعرف عموما باسم الأركيولوجيا الجديدة New Archaeology والتي أدت في آخر الأمر الى اتساع نطاق البحث الأركيولوجي وتناوله موضوعات ومشكلات لم تكن تختصر على بال الأركيولوجيين التقليديين ، فبعد أن كانت الأركيولوجيا القديمة تكاد تقتنع بعمليات الحفر والتنقيب والبحث عن (الآثار) بالمعنى الواسع للكلمة ، أي البحث عن المخلفات المادية لتلك الحضارات القديمة والتي يمكن أن توضع في المتاحف ، بدأوا يعطون مزيدا من العناية والاهتمام لدراسة النظم والعلاقات والأفكار والقيم التي تكمن وراء هذه المخلفات المادية . ومن هنا فكثيرا ما يطلق على الأركيولوجيا الحديثة أو الجديدة اسم الأركيولوجيا البشرية Ethno - Archaeology ، وهي تسمية تدل على نوع التفكير الذي طرأ على الفهم القديم وقد وجد علماء الأركيولوجيا الحديثة عوناً من الانثروغرافيا والأنثروبولوجيا في دراساتهم لهذه الموضوعات على أسس تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كانت تحكم علاقة العلمين في القرن التاسع عشر^(١٧)

Loc. cit

(١٦)

(١٧) محمد إيان هودر Ian Hodder في مقال له من : تطور الأركيولوجيا الحديثة ، نشره في موسوعة كمبريدج الأركيولوجية ثلاثة مجلدات لاسهام الانثروغرافيا الى الأركيولوجيا الحديثة وهي : للمساعدة على فهم الأبنية الاجتماعية للمجتمعات القديمة ، وتوضيح ميكانيزمات وعمليات التبادل بين تلك المجتمعات القديمة ثم الاسهام في كل التطورات التي أدت الى ظهور الأركيولوجيا البشرية ، راجع لي ذلك :-

Ian Hodder, "The Development of Modern Archaeology: Analysis and Interpretation", in The Cambridge Encyclopedia of Archaeology.

وانظر أيضا :

Gordon R. Willey, "A Consideration of Archaeology", in Daedalus, 1977, no.1.

ولكن ما الذي يقصده العلماء حين يتكلمون عن الأركيولوجيا الجديدة ؟ وما هي نواحي التقارب بينها وبين الأنثروبولوجيا ؟ وما الذي يفعله الأركيولوجيون « الجدد » الآن ؟ وما الذي يميزهم عن الأركيولوجيين التقليديين السابقين ؟

لقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تهدف الى جانب جمع تلك المخلفات المادية من الحضارات القديمة أو البائدة الى إعادة تركيب الثقافات التي اندثرت أو إعادة تركيب أساليب الحياة التي كانت سائدة لدى تلك الشعوب أو تفسير التغيرات والتطورات التي مر بها التاريخ الثقافي ، مع محاولة اكتشاف الدوافع والأسباب والعوامل الكامنة وراء تلك التغييرات ، على أمل أن تصل آخر الأمر - وبالإستعانة بنتائج الدراسات الاجتماعية الحالية - الى قوانين عامة عن الديناميات الثقافية . ولكن لم يلبث معظم هؤلاء العلماء أن أدركوا - وبخاصة منذ منتصف هذا القرن - عبث وعدم جدوى الاعتماد على المعلومات الأثنوجرافية عن الشعوب البدائية الحالية في إعادة تركيب الثقافات والأنماط السلوكية والاجتماعية التي كانت تسود في الحضارات البائدة ، كما أدركوا ضعف ونهايت المنهج (الاستقرائي inductive) الذي كان الأركيولوجيون التقليديون يلجأون اليه ، والذي يعتمد على جمع وتصنيف وتسجيل وحفظ تلك المواد الأركيولوجية التي يتم الكشف عنها ، وأن المنهج الذي يجب اتباعه في الأركيولوجيا هو المنهج (الاستدلالي deductive) . شأنا في ذلك شأن التخصصات العلمية الأخرى . ومن هنا ظهرت الأركيولوجيا الجديدة في أمريكا وبالذات على أيدي الأستاذ روبرت بريدوود Robert Braidwood ، أحد كبار علماء الآثار للمتخصصين في آثار الشرق الأوسط . فقد نادى بريدوود بضرورة وضع فروض معينة عن تلك الحضارات ثم إخضاعها للاختبار ، وطبق هذه الطريقة بالفعل في بحوثه عن أصل الزراعة في « الهلال الخصيب » . وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن « مساهمة الأركيولوجيا الجديدة هي وضع الفروض والعمل في الوقت ذاته على تحديد المحكات التي يمكن بواسطتها اختبار هذه الفروض »^(١٨) . وكما يقول لويس بنفورد Lewis Binford : اننا قد نستطيع أن نوسع - وإلى مالا نهاية - معرفتنا بأساليب وطرق الحياة لدى الشعوب القائمة الآن بالفعل ولكننا لن نستطيع إعادة تركيب أساليب الحياة التي كانت سائدة عند الشعوب البائدة الا اذا لجأنا في ذلك الى طرق ومناهج على درجة عالية من التقدم والتطور ، وإلى محاولة لوضع البقايا والمخلفات الأركيولوجية ضمن أنماط الحياة التي لدينا عنها معلومات اثنوجرافية لن تساعدنا أبداً على أن نعرف الماضي معرفة مؤكدة ويطينية . فغدت تكون هناك أنماط ثقافية سادت في الحضارات البائدة ولكن لا يوجد لها أمثلة اثنوجرافية مشابهة . . وفي هذه الحالة لن يكون ثمة مفر من أن نضع فروضا معينة عن هذه الأنماط ثم نعمل على البرهنة على صحتها - أو على الأصح نحاول اختبارها عن طريق الاستدلال والاستنباط . وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن الطرق والمناهج التي كان يلجأ اليها الأركيولوجيون التقليديون الذين كانوا يعتمدون كلية على الاستقراء وجمع المعلومات وتكويهمها . وهذا معناه أن الوسيلة الوحيدة للتأكد من صحة معلوماتنا عن الماضي وإسباغ اليقين عليها هو وضع فروض حول هذا الماضي ، وإخضاع هذه الفروض للاختبار بوسائل وأساليب ملائمة ، وذلك في ضوء المادة الأركيولوجية التي تم العثور عليها أثناء عمليات الحفر والتنقيب^(١٩) فالمسألة لم تعد إذن مسألة جمع معلومات وآثار تكتب عنها تقارير تحفظ

David Wilson. op. cit., pp. 294-5

(١٨)

Loc. cit.

(١٩)

في السجل الأركيولوجي بينما توضع هي ذاتها في المتاحف ، وإنما أصبحت المسألة بحثاً ودراسات تحليلية موجهة منذ البداية بفروض ونظريات يراد بها تفسير المعلومات الأركيولوجية المتاحة تفسيراً مقنعاً ، كما أن هذه الفروض ذاتها تدور حول مشكلات وتثير تساؤلات تحتاج إلى الإجابة عنها .

الأمر هنا يشبه ما يفعله علماء الأثرولوجيا المحدثون الذين لم يعودوا يقتنعون بجمع المعلومات الاثنوجرافية وتصنيفها وعرضها عرضاً وصفياً يخلو من التحليل المنهجي ولا يثير أية مشكلات علمية تستحق الفحص والاختبار والمناقشة . وعالم الأثرولوجيا البريطاني الشهير الأستاذ إيفانز بريشارد يقول في هذا كله :

« النقطة الجوهرية التي ينبغي لنا أن نتذكرها . . . هي أن الأثرولوجي يعمل دائماً ضمن نطاق معين من المعرفة النظرية ، وأنه يقوم بملاحظاته بقصد الوصول إلى حل لبعض المشكلات التي تنبع من هذه المعرفة النظرية ذاتها . وتوكيد جانب المشكلات العلمية أمر تشترك فيه الأثرولوجيا الاجتماعية مع كل فروع العلم والمعرفة الأخرى . فقد كان لورد آكتون Lord Acton مثلاً يسأل تلاميذه من طلبة التاريخ أن يدرسوا المشكلات لا العصور التاريخية ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصي تلاميذه في علم الآثار بدراسة المشكلات لا الأماكن الأثرية ، كذلك نحن نطلب من طلبة الأثرولوجيا أن يدرسوا المشكلات أو المسائل الاجتماعية لا الشعوب » (٢٠)

وقد يحسن بنا أن نذكر هنا مثلاً يوضح هذه التغيرات التي طرأت على المناهج وأساليب البحث والتحليل في الأركيولوجيا وكيف يعالج الأركيولوجيون الجدد للمادة العلمية المتوفرة لديهم باستخدام ما قد يمكن تسميته بطريقة (إثارة التساؤل/لات/اختبار الفروض)، والمثال الذي نشير إليه هنا هو الدراسة التي قام بها كولن رينفرو Colin Renfrew عن مصادر السيج (الزجاج البركاني obsidian) وطرق تجارته في الشرق الأوسط في العصور النيوليتية .

فلقد لاحظ رينفرو أنه عن طريق التحليل الكيميائي لهذا النوع من الزجاج الطبيعي أنها تنتشر في كل مواقع الحفر والتنقيب القديمة في الشرق الأوسط ولكن بكميات متفاوتة ، مع أن المصدر الرئيسي لها هو منطقة أو اثنتين فقط في أواسط وشرق تركيا ، وأن منطقة مثل أريحا مثلاً كانت تحصل على الزجاج البركاني الأسود اللامع من هذين المصدرين اللذين يبعدان عنها بحوالي خمسمائة ميل منذ زمن قديم جداً يرجع إلى ٨٠٠٠ ق . م . وقد أدى هذا الاكتشاف إلى تغيير رأى العلماء حول كفاءة وقدرة التجارة عبر مسافات طويلة في العصر الحجري الحديث ، كما أن تتبع السيج أو الزجاج البركاني من جزيرة ميلوس اليونانية بين أن الإنسان القديم استطاع أن يعبر البحر « للتجارة » منذ حوالي ٧٠٠٠ قبل الميلاد . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، فلقد كان علماء الأركيولوجيا السابقون يهتمون بدراسة طرق التجارة من أجل التدليل والبرهنة على وجود اتصال واحتكاك بين تلك المناطق وأن وجود هذه (السلع) في تلك المناطق المتباعدة

(٢٠) انظر ترجمته العربية لكاتب : سير هودار إيفانز إيفانز بريشارد - الأثرولوجيا الاجتماعية (علم الإنسان الاجتماعي) ، الطبعة الأولى ، منشأة المعارف - الاسكندرية ، صفحة ١٣٠

علامة على هجرة الناس والأفكار على السواء ، وأن الحضارة كلها إنما تقدمت وانتشرت عبر طرق التجارة . والواقع أن هذه النظرة كانت شائعة في كثير من الكتابات الأركيولوجية وبعض الكتابات الأنثروبولوجية منذ أواخر القرن الماضي حتى الربع الأول من هذا القرن ونجدها لدى كل أنصار مدرسة انتشار الثقافة التي كان يعمل لرواها اليوت سميت Elliot Smith الذي كان يعتقد أن الحضارة نشأت في مصر وانتقلت منها إلى بقية أنحاء العالم من خلال طرق التجارة^(٢١) . ولكن هذه النظرة القديمة تغيرت كما يقول رينفرو وأصبح الأركيولوجيون الجدد ينظرون إلى التجارة ليس على أنها دليل على وجود اتصال قوى بين المناطق البعيدة الثانية بعضها عن بعض بقدر ما هي علامة ومؤشر على قيام علاقات اقتصادية واجتماعية جديدة داخل المجتمع نفسه . فقد لاحظ أن كمية هذا النوع من المادة البركانية الثمينة تقل بشكل ملموس كلما ابتعدنا عن المصدر الأصلي بحيث لم يعد موجودا منها سوى قدر ضئيل جدا في القرى النيوليتية البعيدة ، وفي ضوء هذا الانخفاض السريع الفجائي للمموس في الكمية افترض رينفرو أن انتشار الزجاج البركاني في هذه القرى المتباعدة لم يتم نتيجة لانتقاله عن طريق التجارة المباشرة بين المصدر الرئيسي وتلك المناطق بحيث كان (التجار) يحملون معهم مقادير كبيرة من الركام الزجاجي من ذلك المصدر ويقومون ببيعها في مختلف القرى وإنما تم انتشاره عن طريق انتقال هذه المادة الثمينة من قرية لأخرى بحيث كانت كل قرية تحتفظ لنفسها بقدرة ما يصلها عن طريق (التجارة) ثم تستخدم الجزء الباقي في (الأتجار) مع القرية المجاورة لها وهكذا على طول الخط بين المصدر الرئيسي وتلك القرى . وقد يكون في هذا (الفرض) تفسير لانتشار الزجاج البركاني مع التناقص المستمر في كميته كلما ازداد البعد عن المصدر ، ولكن هذه الطريقة للتجارة من قرية لأخرى تثير بعض الشكوك حول إذا ما كان الهدف من هذه (التجارة) هو الكسب أم أن التجارة في العصور النيوليتية كانت تشبه ما نسميه الآن بنظام المقايضة . وهنا يستعين رينفرو في فهم هذا الموضوع بالدراسات الأنثروبولوجية التي أجراها عدد من العلماء وفي بعض القبائل وفي بعض المجتمعات التي تعرف نظام التجارة عن طريق التهادى وليس عن طريق المساومة أو تبادل السلع بعضها ببعض ، وأن الغرض من هذا النوع من (التجارة) ليس هو الكسب المادي بقدر ما هو الكسب الأدبي أو المعنوي الذي يتمثل في اكتساب الصداقات أو ارتفاع المنزلة أو عقد التحالف بقصد الدفاع المشترك أو التعاون المتبادل وما إلى ذلك . وهذا النظام من التبادل معروف . وقد سبق أن درسه مالينوفسكي Malinowski في جزر التروبريانند فيها يعرف باسم نظام الكولا ، كما سبق لعالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس Marcel Mauss أن أشار إليه في دراسته الكلاسيكية بعنوان « مقال عن الهدية » نشره في المجلة السنوية لعلم الاجتماع وأطلق على ذلك النظام تعبير (الهدايا الملمزة Prestation) ثم درسه عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي مارشال ساليينز Marshall Sahlins وأسماء نظام « التهادى عن طريق التناوب المحسوب » . وإلهم هو أن التجارة عن طريق التهادى تساعد على قيام علاقات اجتماعية قوية ومتشعبة وأنه لو صدق الفرض الذي ذهب إليه رينفرو من أن هذا النظام كان معروفا في قرى الشرق الأوسط في العصر الحجري الحديث (النيوليثي) فإن ذلك النظام كان عاملا فعلا وأساسيا في تنظيم العلاقات بين المجتمعات المحلية المختلفة وفي القضاء على عزلتها بعضها عن بعض بالإضافة إلى كونه وسيلة لتوزيع وانتشار مادة ثمينة مثل الزجاج البركاني . وهذا الفرض يؤكد - على أي حال من الناحية

(٢١) نظري في ذلك بروجه كاتية : في البدء In the Beginning انتشار الثقافة The Diffusion of Culture ، وراجع أيضا ما ذكره عن هذا الموضوع في الفصل الرابع من كتابها : البناء الاجتماعي - مدخل لدراسة المجتمع - الجزء الأول عن المفهوم مرجع سبق ذكره .

الرياضية البحتة - التوزع الكمي للزجاج البركاني وإن كان الغرض الاجتماعي عن وجود هذه العلاقات بالفعل بين الغرى النيوليثية في الشرق الأوسط لا يزال في حاجة إلى إجراء بعض الدراسات أو (الاختبارات) لبرهنة على صحته . وعلى أي حال فإن المعلومات الأتولوجرافية المتوفرة عن بعض الشعوب البدائية الحالية تؤكد وجوده^(٢٢) .

إلى جانب الاعتماد على التقديرات الرياضية والكمية كوسيلة لتتبع خصائص المظاهر الحضارية في انتشارها وانتشارها من منطقة لأخرى فانهم كثيرا ما يستعينون ببعض العلوم الأخرى الحديثة لتحقيق أكبر قدر من الصدق بالنسبة لفروضهم واستنتاجاتهم . وإذا كان الأركيولوجيون التقليديون ، وشأنهم في ذلك شأن الأنثروبولوجيين من أتباع مدرسة انتشار الثقافة يأخذون بنسابة الأدوات والآلات والأسلحة وغيرها للتدليل على وجود علاقة اجتماعية واقتصادية وثقافية بين المواقع التي توجد فيها تلك « المصنوعات » وأنه كلما كان التشابه واضحا في التفاصيل الدقيقة كان ذلك أدل على وجود تلك العلاقة ، فإن الأركيولوجيين الجدد يلجأون إلى وسائل وأساليب علمية أكثر دقة للتأكد من ذلك . وربما كانت الوسيلة الفعالة في ذلك هي التحليل الكيميائي للمادة التي تصنع منها تلك الأدوات لمعرفة مكوناتها وعناصرها الأولية ، كما هو الحال في تحليل الطمي الذي صنعت منه بعض الأوان الفخارية القديمة المشابهة في الشكل والتي توجد في مناطق واسعة ومراكز متباعدة بعضها عن بعض لمعرفة إذا ما كانت كلها تنتمي في الأصل إلى مصدر واحد هو الذي يوجد فيه هذا النوع من الطمي ، وتحديد هذا المصدر ومعرفة الطريق الذي سلكته بالضبط في انتشارها وبالتالي التأكد من وجود علاقات اجتماعية سابقة بين هذه المراكز المختلفة . فالأمر إذن لم يعد مقصورا في الأركيولوجيا الجديدة على مجرد التشابه في الشكل أو المظاهر الخارجية أو حتى الوظيفة التي تقوم بها هذه الأوان . وهذه أمور لم تكن متاحة بغير شك للعلماء الأوائل^(٢٣) وذلك إلى جانب الاعتماد الآن على كثير من أساليب التاريخ الدقيقة مثل الكربون المشع وكذلك الاعتماد على الكمبيوتر وغير ذلك من الوسائل والأساليب العلمية التي قد تخرج عن نطاق هذه الدراسة . والمهم هنا هو أن الإطار القديم الذي كان العلماء الانتشاريون يتحركون داخله والعوامل التي كانوا يأخذونها في اعتبارهم للتدليل على انتشار المظاهر الحضارية لم تعد تكفي في نظر الأركيولوجيين الجدد ، وإن كانوا مع ذلك لا يتكبرون تماما لمبدأ انتقال الحضارة وانتشارها مادامت نتائج الفحوص والاختبارات العلمية الدقيقة والمُعقدة تؤيد ذلك^(٢٤) .

(٢٢) راجع في ذلك على العموم :-

Colin Renfrew, Before Civilization, Jonathan Cape, London 1973, David Wilson op. cit, pp. 309-317.

وهنا يتبع نظام العداد بالزمن والكلوا يمكن الرجوع إلى كتابنا من « الفناء الاجتماعي الجزء الثاني : الأساق » الفصل الخامس الجليل

Hodder, op. cit., p.37

(٢٣)

(٢٤) في ديسمبر عام ١٩٧١ عقدت بجامعة شيكاغو « ندوة بحثية في الأركيولوجيا والمعلومات الأخرى للتصلة بها » استمرت ثلاثة أيام . وكان العنوان الرسمي لها هو « تفسير التعبير الثقافي : نماذج على قديم التاريخ » . ويتكلم معظم البحوث التي قدمت إلى هذه الندوة عن موضوع خصائص واعتمادات الأركيولوجيا الجديدة . فقد حضرها من ناحية عدد من الفلاسفة وعلماء الآثار (الأركيولوجيا) وعلماء الأنثروبولوجيا واللاتريولوجيا والحفريات والمعلومات والابكولوجيا إلى جانب عدد من الإحصائيين في الكمبيوتر والرياضيات . كذلك حضر عدد قليل من العلماء المختصين بالآثار الأركيولوجيا الجديدة . وكان من أهمهم الأستاذة جاكيتا هوكس *Jaquetta Hawkes* . وأعطت الندوة كثيرا من الاهتمام لمناقشة طبيعة العمليات العلمية ، واستخدام وسر استخدام المصانع ، أي التصورات التي تؤدي إلى وضع فرض علمية ، وطبيعة الفرضيات والبراهين والاستنتاجات وما إليها . وقد تقووت البحوث القديمة وتزايدت ثقلها شيئا فشيئا ، لكل جانب و تفسير تنوع الأدوات والآلات في العصر الحجري القديم و ، أو إلى الانتقال والتجارة و ، أو التنوير الثانية في الراديو المستخدمة في صناعة الأدوات والآلات . سجد دراسة من « الرخصة في أوروبا في عصور ما قبل التاريخ » . كذلك اهتمت بعض البحوث بتبني طريقة استخدام الفرضيات والتفكير الكمي في الأركيولوجيا الجديدة ، وقدت بعض الفرضيات التي تعتمد على حساب مقدار كمية ووزن السجج (الزجاج البركاني) الذي تم العثور عليه في عدد من المواقع في الشرق الأوسط وهكذا . وهذا كله يشير إلى مدى الأهمية من تطبيق المنهج العلمي الدقيقة المستخدمة في معمل الفيزياء والكيمياء مثلا في البحوث الأركيولوجية الجديدة . راجع في ذلك :

David Wilson, op. cit, pp. 318-19

ولكن يبقى بعد هذا كله أن الكتابات الانثروبولوجية لاتزال الى حد كبير مصدر إلهام للأركيولوجيين من حيث انها توحى اليهم بفروض ومشكلات تتطلب منهم ضرورة بحثها في الحضارات القديمة ومجتمعات ما قبل التاريخ وفي ضوء المكتشفات التي أمكن لهم العثور عليها في المواقع الأثرية ، أى أن هذه الكتابات تساعد الأركيولوجيين على أن ينظروا الى موضوع تخصصهم من منظور أوسع وأن يأخذوا في الاعتبار كثيرا من الجوانب التي لم يكونوا يعيرونها ما تستحقه من اهتمام على ما ذكرنا من قبل . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن الدور الذي يمكن أن تلعبه المعلومات الانثروبولوجية في هذا الصدد محدود بالضرورة . كما أن الأركيولوجيين كثيرا ما يبالغون في أهمية هذه المعلومات بالنسبة لفهم الماضي ، ويطبقون هذه المعلومات على المجتمعات والحضارات السابقة دون أن يأخذوا في الاعتبار احتمال اختلاف وظيفة الظواهر المتشابهة في المجتمعات الحالية عنها في الحضارات القديمة أو في مجتمعات ما قبل التاريخ ، وبذلك فإنهم قد يميلون الى التعميم دون سند كاف . ويدلل هودر على ذلك بمثال طريف للتوضيح ليقول إنه اذا كانت المعلومات الانثروبولوجية المتوفرة مثلا عن كثير من المجتمعات التي تمارس الزراعة الكثيفة أو تربية الماشية في مراعي خضراء خصيبة ووفيرة تشير الى أن الثروة تستغل عن طريق الوراثة في خط الذكور ، أى أن النظام المتبع في هذه المجتمعات الموجودة الآن هو نظام النسب الأبوي *Patrilineal* ، فانه قد يكون من الخطأ أن يعتقد علماء الأركيولوجيا أن هذا الوضع ينطبق ويصدق على المجتمعات الزراعية المستقرة التي وجدت في العصر الحجري الحديث (النيوليثي) وأن هذه المجتمعات هي بالضرورة مجتمعات أبوية دون أن يكون لديهم التفاصيل الكافية عن أساليب ونظم الوراثة وانتقال التركة والممتلكات أو عن العوامل التي تؤدي الى قيام نظام النسب الأبوي (في خط الذكور) .^(٢٤) يضاف الى ذلك أن هذه المعلومات الانثروبولوجية إنما قام بجمعها علماء إنثروبولوجيون وأنثروبولوجيون لكي تستخدم أهدافا معينة ومحددة تتعلق بمجال تخصصهم وبذلك فان جمعها تم في الحقيقة من وجهة نظر معينة ، ومن موقف نظري معين أيضا ، وأن عملية الجمع خضعت للفروض والتسولات التي وضعها الباحثون منذ البداية ، ومن هنا فان الفائدة التي يمكن أن يحصل عليها علماء الأركيولوجيا هي في آخر الأمر فائدة محدودة . ولقد كان ذلك من أهم الأسباب التي دفعت الكثيرين من الأركيولوجيين في السنوات الأخيرة الى القيام ببحوث انثروبولوجية خاصة توجهها وتنحصر فيها تسولات وفروض خاصة تتعلق بمجال تخصصهم هم ويمكن أن تساعد في فهم المشكلات المتعلقة بالحضارات القديمة .

ومن هذه الدراسات (الأنثروبولوجية) التي يقوم بها علماء الأركيولوجيا الآن الدراسة الهامة التي أجراها العالم الأمريكي لويس بينفورد « الذي يعتبره الكثيرون عميدا للأركيولوجيين الجدد » بين بعض جماعات الاسكيمو الذين لا يزالون يعتمدون في معاشهم على قنص الرنة *Caribou* في بعض مناطق ألاسكا ، فقد أمضى بينفورد هناك فترات طويلة من الزمن خلال أربع سنوات (وهو ما يذكرنا بالشرط الأساسي الذي يلتزم به الانثروبولوجيون من ضرورة تقضية سنة كاملة على الأقل في المجتمع الذي يدرسه) كما يذكرنا بحالة الأستاذ مالفينسكي الذي أمضى أربع سنوات كاملة في جزر التوريريباند وكان الهدف من دراسة بينفورد هو تعرف كيف يتغير سلوك هذه الجماعة من جماعات الاسكيمو نتيجة للتغيرات الفصلية في البيئة التي يعيشون فيها . والواقع أن هذا الموضوع سبق أن درسه - ولكن بالاعتماد على

المراجع المتوفرة في ذلك الحين - عالم الأنثروبولوجيا والاجتماع الفرنسي مارسيل مرس ونشر دراسته في المجلد التاسع عام ١٩٠٦ من المجلة السنوية لعلم الاجتماع *L'Année Sociologique* بعنوان « مقال عن التغيرات الفصلية في مجتمعات الاسكيمو » *Essai Sur les variations saisonnieres des Eskimos*.

ولكن الأكثر من ذلك والأكثر دلالة على ما يفعله الأركيولوجيون الجدد هو أن بينفورد اهتم الى جانب ذلك بأن يبين - على الطبيعة وفي الواقع كيف يتم الآن بالفعل تكوين « السجل الأيكولوجي » الذي سوف يعثر عليه أركيولوجيو المستقبل . وهذه مسألة طريفة تقوم على تتبع عملية تكوين التاريخ ، أو ما سوف يصبح تاريخاً أركيولوجياً في المستقبل البعيد . وكانت النتائج التي توصل اليها تختلف تماماً عن كل التوقعات . فقد كان المنتظر أن يجد علاقة واضحة وبسيطة بين الأدوات التي يستخدمونها والأنشطة المختلفة التي يقومون بها في مختلف المواقع أو (المخيمات) التي يقيمون فيها في مختلف فصول السنة بحيث يمكن في آخر الأمر تنوع الأدوات التي سوف يشتمل عليها السجل الأركيولوجي الى تنوع هذه الأنشطة ، ولكن العكس كان صحيحاً تماماً . فالاسكيمو - أو على الأقل تلك الجماعة التي قام بينفورد بدراساتها - كانت على درجة عالية من الكفاءة والمهارة التكنولوجية بحيث انهم كانوا يقومون بإصلاح الأدوات والآلات التي يستخدمونها إذا أصابها التلف وبذلك كانوا يعملونها معهم أينما ذهبوا . بل وحتى تلف بعض هذه الآلات بحيث يصعب إصلاحها واستعمالها فانهم كانوا يستخدمونها في أغراض أخرى مختلفة تماماً ، ولم يكونوا بذلك يخلفون وراءهم أيما من الآلات في الموقع الذي يقيمون ويعملون فيه بحيث تدفن في الأرض لكي يعثر عليها في وقت ما في المستقبل البعيد أحد علماء الأركيولوجيا ، وإذا حدث وترك أحدهم إحدى هذه الآلات أو الأدوات فإن ذلك كان يحدث من قبيل النسيان فقط ، تماماً مثلما يفعل أحدنا حين يفقد مظهره أو ولاعة السجائر أثناء السفر - حسب تعبيره - . وهذا معناه أنه حين يمين الوقت ويأتي أحد علماء الأركيولوجيا للسفر والتنقيب لكي يتعرف نوع الحياة والآلات والأدوات التي كان الاسكيمو يستخدمونها في الماضي (الذي هو الحاضر بالنسبة لنا الآن) ، فالأغلب أن معظم الأشياء التي سوف يعثر عليها لن تكون هي الأشياء المهمة في حياتهم ونشاطهم . بل على العكس من ذلك . أي أن العلاقة بين الموجودات والمكتشفات التي تؤلف السجل الأركيولوجي وبين أهميتها وفائدتها في الحياة ليست علاقة طردية بل علاقة عكسية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة لأهمية السجل الأركيولوجي الخاص بحضارات وشعوب ما قبل التاريخ . وعلى ذلك فإن الأشياء المهمة في حياة الاسكيمو والتي يتم العثور عليها في المواقع الأثرية أو الأركيولوجية ستكون أقل بكثير من الأشياء التافهة أو غير المهمة والتي يمكنهم بسهولة التناضى عنها لتفاهتها وعدم جدوى إصلاحها واستخدامها من جديد . وليس من الضروري أن تصدق هذه النتيجة التي توصل اليها بينفورد من دراسته الأثريولوجية على الحضارات القديمة ، خاصة وأن التكنولوجيا السائدة عند الاسكيمو بلغت درجة عالية من الكفاءة كما أنها تلائم بيئتهم وأهدافهم ، بينما لم تكن تكنولوجيا ما قبل التاريخ على مثل هذه الدرجة من الكفاءة كما أنه يقلب على الظن أن انسان ما قبل التاريخ كان يصنع الأداة أو الآلة التي يستخدمها في الموقع الذي كان يعمل فيه ثم يلقى بها بعد أن ينتهي من ذلك العمل . ومع ذلك فإن النتيجة التي توصل اليها بينفورد خليقة بأن تحظى بما تستحقه من اهتمام^(٦٦) .



(٦٦) أشار بينفورد الى هذه الدراسة في حديثه بتاريخ ١٦ ديسمبر ١٩٧١ في الأمانة البريطانية ضمن سلسلة من المحاضرات عن اعادة كتابة ما قبل تاريخ الانسانة *Rewriting Man's Prehistory* . وقد اشترك في هذه المحاضرات عدد من كبار علماء الأركيولوجيا الجديدة والغربية على السواء من أمثال جاكيتا هوكس *Jacquetta Hawkes* والاسند أتكينسون *A. S. Atkinson* و R. J. C. Atkinson وكون رينزو *Colin Renfrew* وغيرهم . انظر أيضاً كتاب ديليد ويلسون ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٣١ - ٢٣٢ .

والذى نريد أن نخلص اليه من هذا كله هو أن الأركيولوجيا كانت منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر تتأثر بالمناهج وأساليب وطرق البحث التى توجه العلوم الاجتماعية ويوجه أخص الأثرىولوجيا . فقد كانت الأركيولوجيا التقليدية تقبل وتطبق المدخل التاريخى الذى كان يسود فى القرن التاسع عشر سواء فى صورة نظرية انتشار الثقافة من مركز أو مراكز قليلة معينة الى بقية أنحاء العالم ، أو فى شكل النظرية التطورية التى وجهت العلوم البيولوجية ثم انتقل تأثيرها الى الكتابات الأثرىولوجية . ولكن هذا الاتجاه التاريخى بشقيه الانتشارى والتطورى انجاء يميل الى تبسيط الأمور ، إن لم يكن تسليحها ، فضلا عن اعتماده على الظن والتخمين حين كان العلماء فى الأثرىولوجيا والأركيولوجيا على السواء يفتقرون الى المعلومات والبيانات والشواهد المؤكدة اليقينية . وحين ظهر نهضة المدخل التاريخى ، بذلك المفهوم ، انجاء علماء الأثرىولوجيا بوجه خاص ومنذ أوائل هذا القرن الى القيام بدراسات حقلية فى المجتمعات البدائية الصغيرة الحجم القليلة السكان نسبيا لفهم المجتمع الانسانى فى عمومه ، وبدأوا يطبقون المناهج والطرق وأساليب البحث المتبعة فى العلوم الطبيعية ، على اعتبار أن الأثرىولوجيا (علم) يصدق عليه ما يصدق على العلوم الأخرى ، وظهرت بذلك الدعوة الى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل والاحاطة بكل نظمته الاجتماعية من ايكولوجية واقتصادية وسياسية وقانونية ودينية وغير ذلك ، مع وجوب دراسة أى نظام منها فى علاقته ببقية النظم على أساس أنها كلها تؤثر فى بعضها بعضا . وقد ظهر هذا الاتجاه العلمى أيضا فى الأركيولوجيا . وانعكس فى ناحيتين أساسيتين متكاملتين : الأولى هى استعانة الأركيولوجيين فى دراسة وفهم مكتشفاتهم بالعلوم الأخرى وبالتخصصين فى تلك العلوم بما أدى الى اعطاء تفسيرات قد تكون أقل بساطة وأكثر تعقيدا من النظريات التطورية القديمة ولكنها بغير شك تغيرات أكثر تشويقا وإثارة للاهتمام ، كما أنها أكثر عمقا وفهما لطبيعة المجتمع الانسانى القديم . والناحية الثانية - وهى مكمله للأولى - هى محاولة علماء الأركيولوجيا دراسة كل نوع من أنواع النشاط فى المجتمعات القديمة بما فى ذلك مجتمعات ما قبل التاريخ دراسة أكثر تكاملا وشمولا . فاكشف الانسان للزراعة فى العصر النيوليثى مثلا أصبح يدرس فى اطار ايكولوجى وذلك على اعتبار أن الانسان كان جزءا من النسخ الايكولوجى فى ذلك الحين مثلا هو جزء من النسخ الايكولوجى السائد الآن ، وأنه كما طرأت تغييرات كثيرة على النبات والحيوان طرأت تغيرات مماثلة على حياة الانسان . وعلى ذلك « فليس هناك شئ بسيط اسمه الزراعة ، وانما كانت هناك تغيرات فى النماذج المختلفة من النسخ الايكولوجى الذى يعتبر الانسان جزءا منه ، كما حدثت تغيرات فى وسائل الزراعة واستئناس الحيوان التى اتبعها الانسان ، وبالمثل فإن عادات الطعام ومتطلباته كانت تختلف هى أيضا باختلاف النسخ »^(٢٧) . ثم خطأ الأركيولوجيون الجدد خطوة أخرى أبعد فى اتباع المنهج العلمى حين قاموا باجراء تلك (التجارب) الميدانية للتحقق من صدق فروضهم .

وكل هذا يشير الى أن البحوث والدراسات الأركيولوجية تتطور الآن بسرعة كى تتلاءم وتتقابل مع النظريات والمناهج المتغيرة ، كما أن المادة العلمية التى يتم جمعها أثناء عمليات الحفر والتنقيب إنما يتم جمعها ودراستها ضمن الاطار أو حتى البناء الذى كان موجودا فى تلك الحقبات الأركيولوجية والتى يحاول علماء الأركيولوجيا أن يتصوره فى ذهنه قبل

وأثناء عمليات البحث والتنقيب والدراسة والتحليل والفهم . وفي ضوء ذلك يذهب بعض علماء الأركيولوجيا الى اعتبار « السجل الأركيولوجي » مجرد حصيلة للسلوك البشرى على الرغم من أنهم كثيراً ما يجدون صعوبة في رد كل التغيرات التي تظهر في ذلك السجل الى التغيرات الفعلية في الثقافة نتيجة لتدخل شعوب جديدة أو أفكار جديدة في مواقع الحفر والتنقيب أو المواقع الأثرية^(٢٨) . والمهم هو أن ندرك أن الأركيولوجيا الجديدة ليست مجرد مسألة استخدام الكمبيوتر أو الالتجاء الى التحليلات الكيميائية أو الى علم الوراثة النباتية أو غير ذلك ، على الرغم من أهمية هذه الوسائل في اضافة درجة أعلى من الصدق واليقين ، وإنما هي قبل كل شيء محاولة لتطبيق المناهج والأساليب العلمية المستخدمة في العلوم الطبيعية ، سواء في اثار التساؤلات أو في إيجاد حلول وأجوبة لهذه التساؤلات ، وأن كثيراً من تلك التساؤلات والاجابة عنها نجد لها أصولاً في البحوث الأنثروبولوجية والنظريات التي توجه هذه البحوث . وفي هذا بالذات تكمن قوة كل من علم الآثار وعلم الانسان في محاولتهما فهم وتحليل الحضارة .

د . أحمد أبو زيد

زادني في الكويت منذ حوالي عام الأستاذة الدكتورة
 أرلين ولينسكي Arelene Wolinski استاذة
 التاريخ القديم في جامعتي لوس أنجلوس Los
 Angeles وسان دييغو San Diego وتبادلنا الحديث
 عن الحضارات القديمة ونشأتها وانتشارها في العالمين
 القديم والجديد . وسنحت لي الظروف أثناء رحلة قمت
 بها للولايات المتحدة الأمريكية في صيف العام الماضي
 أن ألتقي بعدد كبير من رجال الآثار والمتاحف والتاريخ
 القديم والحضارات في الجامعات الأمريكية . وسعدت
 في هذه اللقاءات بمناقشات طريفة في العديد من
 الموضوعات الخاصة بالحضارات القديمة . وأثير جدل
 طويل حول نقاط لم نجد لها حلاً أو تضاربت فيها
 الآراء . ووجدت من الخير أن أقدم للقراء في المشرق
 العربي صورة مبسطة لما ظهر من أبحاث جديدة في أصل
 الحضارات القديمة في آسيا وأوروبا والأمريكتين ومدى تأثير
 الأمريكتين بتلك الحضارات ، ومتى بدأت الحضارة
 القديمة وأين بدأت وتأثير الحضارات القديمة بعضها
 ببعض .

متى وأين بدأت الحضارة هل من الضروري إعادة النظر في تاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي

عبد الحميد زايد

(قسم التاريخ)

سوف تلاحظ أيها القاريء انني أقدم لك من كل
 بستان زهرة . وإن استطعت في تلك المعجالة أن أضع
 تحت بصرك كل ما يجب أن يوضع . كما أنني سوف
 أعرض موضوعات حاول بعض العلماء أن يفترض لها
 حلاً ، لكن ليس هذا هو الحل الأمثل ، وإن الجدل لا
 زال قائماً . وطالما أن معاول رجال الآثار تعمل في كثير
 من مراكز الحضارات القديمة في أنحاء العالم ، فنحن
 دائماً في انتظار مزيد من المعلومات تثيرنا الطريق فيها أثير
 حوله الجدل ، وما لم نجد له حلاً . على أية حال ،
 سوف تعبر معي أيها القاريء الكريم موضوعات متباعدة

متنوعة ، وسوف انتقل بك من العالم القديم الى العالم الجديد . واشعر وأنا أقدم حصيلة هذه الدراسات والمناقشات ضرورة النظر في إعادة كتابة تاريخ ما قبل التاريخ في أوروبا وفي الشرق وكذلك الحضارات القديمة في الأمريكتين وعلاقتها بالحضارات الأخرى .



حتى كتابة هذه السطور ، مازالت مجهرة كبيرة من العلماء ينظرون الى الشرق الأدنى القديم كمهد للحضارات . وإن انسان الشرق امتحن في عصوره الحجرية القديمة والحديثة حرف الصيد والرعي والزراعة واستئناس الحيوان وصناعة الفخار والسلال وغزل الياق بعض النباتات مثل الكتان ونسجها الى أقمشة ، وتبع ذلك استخدام المعدن ، النحاس والذهب وعلى ضفاف نهر النيل والرافدين قامت أقدم حضارات العالم . وعرف المصريون القدماء والسومريون الخط الذي يعتمد على الصورة . وهنا دائماً يبرز سؤال : هل أثرت حضارات الشرق الأدنى القديم في الحضارات الأخرى أم تأثرت بها ؟

قلت من قبل في كتاب لي عن حضارات وتاريخ الشرق الأدنى القديم (١) : يجب أن نشير الى أن هناك حضارة في العراق القديم كان يطلق عليها حضارة العُميد* ، وسمى العصر (عصر العُميد) يبدأ من حوالي عام ٣٤٠٠ ق.م . وظهر هذا العصر بالقرب من اور ، اذ كشف فيها عن أدوات عظيمة وحجرية ، وكذلك أكواخ كسيت بالعُين وكان فخارها أكثر إقناً من أي فخار آخر في الحضارات القديمة المعروفة في ذلك الوقت ، اذ صنع من عجينة دقيقة صفراء اللون مشوية بخضرة زخرفات بخطوط هندسية ووجد فخار شبيه بذلك الفخار وفي العصر نفسه في شمالي بلاد الرافدين مع اختلاف في شكله وتعدد في ألوان زخرفته ، وسمى بفخار تل حلف ، وقد خلا عصر العُميد من المعادن . ثم بعد ذلك عصر الوركاء (من حوالي ٣٤٠٠ - ٣٢٠٠ ق.م .) الذي سمي في الكتاب المقدس (ارك) وظهر في هذا العصر النحاس والاختام الطولية منها والأسطوانية ، كما ظهرت الكتابة وفي هذا العصر ، اختفى الفخار الملون ، وظهر فخار خشن الصنع غير ملون زود بمقايض ثم جاء بعد ذلك عصر أطلق عليه عصر جمدة نصر (من حوالي ٣٢٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م .) التي تقع بالقرب من كيش بجوار بابل . تقدمت في هذا العصر الصناعات التي نشأت في العصر السابق ، الا أن فخار هذا العصر غليظ صناعته .

وإن العصر التاريخي عصر جمدة نصر ، عصر آخر له طابع خاص يتمثل في قبر اور الملكي وبعض حكام تللو . وقد حاول كثير من علماء المصريات والمشرقيات إيجاد تشابه ، فنظروا الى الأدوات التي كشف عنها في عصر ما قبل التاريخ ، ووجد بعضهم أن المصريين اتقنوا تلك الصناعة فصنعوا منها القوس والمكاشط ورؤوس السهام ، وكذلك كانت هذه الصناعة أيضاً متقنة في كل من بلاد ما بين النهرين وويلام وفي الجنوب الغربي من إيران . وقد كتب دي

١ - عبد الحميد احمد زاهد : الشرق الحادق (القاهرة ١٩٦٧) ص ٢٥٤

(X صور عليها نقش مصري لآلة يافوس في النصف الثاني من الألف الأول ، وقد نُقلت دية ليريس - حاليور جلطة)

مورجان De Morgan في مجلة علم الأجناس انه غير مستطاع وجود علاقة بين البشيين ، وذلك بين حضارة سوس من الطراز المسمى (X) رقم (١) وبين عصر ما قبل التاريخ في مصر القديمة (وهي مرحلة متخلفة من حضارة الميدي) و خلاصة القول الذي رآه دي مورجان أن هذه الأفكار القديمة كانت أفكاراً تلقائية عند تلك الجماعات البدائية دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم ، وأنها توجد في أي مكان ، وهذا هو السر في التشابه بين الحضارة في سوس و عيلام ومصر . وتأكيذاً لذلك ، فإن الفخار العيلامي الذي يمثل النموذج الأول لم يتأثر به الفخار المصري ، بينما نجد أن النموذج الثاني من الفخار العيلامي ، وقد صنعت أوانيه من طين ملون أحمر وخشن الصناعة ، ولأنه ينطق كثيرة ، يشبه بعض الفخار المصري الذي كشف عنه في عصر ما قبل الاسرات .

وربما أن الحضارات - حسب رأي دي مورجان - لم تتصل بعضها البعض في فترة تأسيسها ، وإنما يرجع انها اتصلت بعد ذلك . مالت الحضارات القديمة في الفترة الثانية الى ازدواج الزخارف الهندسية وتصوير الحيوانات ونسنتطبع أن تطبق تلك الحالة على الحضارات التي نشأت في سورية وفلسطين حيث كانت معبراً للساميين والمصريين اذا كنا نقبل الرأي القائل بحدوث اتصال بين شعبي وادي النيل والرافدين . ثم هناك تشابه بين الأواني الحجرية التي ظهرت في عصر التأسيس في مصر (الاسترتين الأولى والثانية) وبين الأوان التي ظهرت في عيلام والنسوية في عصر النموذج الثاني . ولوحظ في هذا العصر ، ان الفنان مال في زخارفه الى الرسوم الحيوانية ، وظهر ذلك على الصلايات (لوحات خاصة بسحق المساحيق الخاصة بالزينة) وبعض مقابض السكاكين (مقبض سكين جبل العربي)^(٢) المحفوظة بالمتحف البريطاني والمتكشفة غالباً بالقرب من نجع حمادي بالوجه القبلي (وجاء في بعض الرسوم مناظر الحيوانات مختلفة مثل الفيل ووحيد القرن والزراف والنعام والوعول التي كانت تكثر في الصحراوات المصرية منذ أقدم العصور .

ظهرت في بلاد ما بين النهرين أولاً الأختام المسطحة وذلك في مناطق كثيرة ، صنعت من الطين وكانت تطبع عليها علامة الختم قبل أن يجف . وفي عصر النموذج الثاني ظهرت في عيلام وسوس أختام أخرى اسطوانية من الحجر أو الصدف أو العجين الصناعي . وكانت تحت عليها الزخارف المطلوبة . وكشف عن كثير من هذه الأختام الأسطوانية في كل مكان حل فيه الساميون في مصر مثلاً ، وحمل في أول أمره صوراً رمزية مثل ما كان يحمل عند العيلاميين . ولما تقدمت الحضارة المصرية غطى بالكتابة . كل ذلك في دور التأسيس الخاص بالحضارة المصرية وما بعدها بقليل ، ولما عرف المصريون البردي تروكو استخدام هذا الختم الأسطواني ، ولكن حينما يدخل الساميون مصر ، يظهر هذا الختم مرة أخرى .

أما مناجل المصريين والسومريين فقد تشابهت فصنعت أسنانها من حجارة صغيرة من الصوان - كتبت في مجاميع خشبية مقوسة . كذلك وجدت فؤوس نحاسية في عصر ما قبل الاسرات في كل من مصر وعيلام . كذلك يوجد تشابه بين عمارة القبر في كل من الحضارتين في هذه الفترة ، بينما يرى بعض العلماء ومنهم هوبل أن المصريين اقتبسوا حضارتهم من بلاد ما بين النهرين ، وحاولوا أن يقرؤوا بين الكتابة المصرية القديمة والكتابة السومرية حقاً ، ان كل كتابة في هاتين الحضارتين قام على نظرية الرمز التصويري للأفكار . ثم هناك نظرية أخرى حل هناك رابطة بين الديانة في كل

من الحضارتين ، فقد عثر بير مونتيه P. Montet في بيلوس على اسطوانات يذكر أن أصلها من منف وإلى جانبها الآله (حاي تاو) في بلاد نينجا التي تقع في منطقة جبلية عبد فيها أدونيس إله النباتات ، وسمي المصريون إله النبات في الأيام التي كان مركز الملك في تانيس بالدلتا (حاي تاو) كذلك تصور الأغريق أن أدونيس ولد من شجرة ، والمصريون أيضاً تصوروا أن (حاي تاو) أصبح شجرة صنوبر . وهذا التقريب بين أدونيس وبين الشجرة يعد تقريباً طبيعياً في فطر غنى بالأشجار ، وأما عند المصريين القدماء فقد شبه الملك (ببني الأول) نفسه في أحد النقوش الجنائزية حينما احتواه تابوته المصنوع من الخشب بالآله (حاي تاو) رب نينجا .

وافترض دي مورجان - لا مكان وصول هذه الحضارة إلى مصر - احتمال غزو الآسيويين وادي النيل في عصور بعيدة وقبل بدء العصور التاريخية ، ولم يستطع دي مورجان تحديد مكان أوزمان هذا الغزو . ويحتمل أن هذا الغزو تم بعد أن تمكنت الحضارة في بلاد - الرافدين من تأسيس بعض وحداتها الحضارية وكان ذلك عقب ما يسمى في الحضارة السومرية بالنموذج الثاني والذي سبق الإشارة إليه . ولا بد أن ذلك كله حدث قبل الوحدة التاريخية المعروفة في مصر منذ حوالي عام ٣٢٠٠ ق.م.

وعلى هذا ، يوجد تشابه بين آثار عصر ما قبل الاسرات في مصر وعصر الوركاء في العراق القديم ، كذلك بين آثار عصر التأسيس في مصر وعصر جملة نصر في العراق القديم .

أما عن طريقة الاتصال ، فقد اختلف في أمرها العلماء . فرأى بعضهم أن العراقيين القدماء غزوا مصر واتخذوا طريق سورية ، ورأى البعض أن ذلك قد وقع في الشام العليا . بينما يرى البعض عدم حدوث غزو ، وأن ذلك قد اتى عن طريق الاتصال التجاري .

ونقطة أخرى ، حتى لو افترضنا أن الآسيويين غزوا مصر ، فإن هذه العناصر لم تكن من العناصر السامية ، لأن أصحاب حضارة سومر (حيث نشأت حضارة الوركاء وجمدة نصر) عملوا على نشر حضارتهم في آسيا الصغرى بوجه عام . وسوف تنتقل تلك الحضارة عبر البسفور إلى أوروبا ، ونجد لها آثاراً من كتابات ورسوم على ختم قرصية عثر عليها في رومانيا سوف نتحدث عنها بعد قليل .

وانتشرت الحضارات القديمة من الشرق الأدنى القديم ، كما هو واضح في كتب الحضارات القديمة على هذه الصورة أيضاً إلى الشرق الأقصى في الهند والصين . ونحن نعلم أن استخدام الحجارة على نطاق واسع في العمارة تم في مصر فيما يسمى بعصر الأهرام أو الدولة القديمة (٢٧٧٨ - ٢٤٢٣ ق.م. تقريباً) . والهرم أقدم عمارة هندسية ضخمة من الحجر منذ حوالي ٤٧٥٠ سنة ، وانتشرت الحضارات من الشرق إلى طروادة في الشمال وعبر البحر الأبيض المتوسط إلى جزيرة كريت وجزر بحر إيجه واليونان حوالي عام ١٦٠٠ ق.م.

ويعتمد التسلسل التاريخي على طريقتين رئيسيتين : فيحدد علم طبقات الأرض عمر الأشياء - والمواقع وذلك بقياس الطبقات التي عثر فيها على تلك الآثار وتقدير الفترة التي تراكمت فيها الطبقات التي كانت تتكون من الحصى والحصى والأثربة . ويعد أن عرف الإنسان الكتابة ، أصبح التأريخ أقرب إلى الحقيقة . فقد ترك لنا المصريون

والسومريون والأشوريون سجلات عن الأزمات ترجع إلى ما قبل الألف الثالث قبل الميلاد بقليل ، وذلك بملاحظات مواقع النجوم وعلاقتها ببعض الأحداث . ففي الحضارة المصرية كان ظهور النجم سيرْيوس SIRIUS نجم الكلب الذي يرى فيه المصريون الإله سوبدا ، وهي تقابل سوثيس SOTHIS باليونانية ، أساساً سلباً لتعيين أنسب تاريخ السنة الجديدة وفي الغالب ، أنهم لاحظوا أن النيل يبدأ في الارتفاع بسرعة معينة حوالي هذا الوقت نفسه الذي يظهر فيه سيرْيوس - بعد أن ظل لا يرى مدة طويلة - في السماء قبيل شروق الشمس . وعلى أية حال فإن هذا الأمر الأخير الذي يضعه الفلكيون المحدثون كما هو الشروق الشمسي لسيرْيوس ، والذي عرفه المصريون بأنه ارتفاع سوثيس SOTHIS اعتبر يوم العام الجديد الفعلي والذي يجب أن يوافق فيه أول شهر الفيضان (الفصل الأول الذي يسمى باللغة المصرية القديمة آخت) اليوم الأول من التقويم المدني ، ولدينا عن سنسورينوس CENSORINUS ما يشير إلى أن الشروق الشمسي ويوم السنة الجديدة توافقا في عام ١٣٩ ميلادية . ومن ثم لدينا ما يشير إلى توافقات أخرى افترض أنها تمت في أعوام ٢٧٧٣ ق.م^(٣) ، ١٣١٧ ق.م .) وأعطانا انجهم M.F. Ingham^(٤) دراسة مفصلة عن طول دورة النجم سوثيس . ونختتم تلك الدراسة بالجدول التقريبي التالي : والذي يشمل طول أيام السنة ، طول دورة النجم سوثيس ، التاريخ التقريبي : الدورة .

LENGTH OF SOTHIC YEAR (DAYS)	LENGTH OF CYCLE	FROM	To	CYCLE
365,25051 365.25085 365.25126 365.25181	1496 1454 1452 1449	-4226 -2770 -1316 +136	-2770 -1316 +136 +1585	1 2 3 4

وقد ساعدت هذه الطريقة الفلكيين المحدثين تأريخ الأحداث بكل دقة .

ولما استطاع المصريون القدماء تحديد تاريخهم ، استخدم هذا التاريخ في الأقطار التي تاجر معها المصريون القدماء . وعلى هذا ، عندما عرفت صناعة الأواني الحجرية في الألف الثالث قبل الميلاد ، عُثر عليها في مقابر بحجزيرة كريت . وهذا بدوره دعونا إلى احتمال ظهور الحضارة المنيوية بكريت حول هذا التاريخ . لكن هذه الطريقة في التاريخ لا تستخدم في معرفة الحضارة في غرب أوروبا لأن معطيات الحضارة المصرية أو الإيجية لم يعثر عليها هناك . وعلى ذلك ، فالافتراض المعقول أن العامة من الأممين كانوا أكثر بدائية من أولئك الذين يستطيعون القراءة . وسلم جداً أن الآثار الأوروبية بنيت مؤخراً .

3— A. Gardiner , Egypt of the pharaohs (oxford 1961) p. 65

4— M.F. Ingham , the length of the sothic Cycle in JEA . vol . 55 1969 p. 36— 40

وعلى ذلك ، فالحجارة الكبيرة الحجم Megalitho والمقابر الحجرية الكبيرة في ايبيريا وغربي فرنسا وبريطانيا وايرلندا واسكتلنداوه تعتبر تقليداً ركبياً ومضللاً للمعمارة التي عرفناها في الشرق الأدنى القديم . ومعها كان ، فمثلاً البناء الفريد من نوعه في بريطانيا ، وهو غالباً بناء لرصد أفلاك السماء STONEHENGE ادعى البعض في احتمال اقامته تحت إشراف مهندسين . وقد أجل أحد المتخصصين في دراسة علم ما قبل التاريخ الأوروبي هذا الموضوع في العبارة التالية « سطوع البربرية الغربية بواسطة التنوير الشرقي »

. The irradiation of Western barbarism by Eastern enlightenment

قال رونالد شيلير^(٥) RONALD SCHILLER ان مسيرة الحضارة هذه المنظمة والمتتابعة منطقية ترتكز في الظاهر على حقيقة لا تُنقض -ودرست على انها حقيقة . ومع ذلك ، كما ذكر فمعلماً أن جميع الاحتمالات التي اعتمد عليها خطأ كلها : أماطت الاكتشافات الحديثة والتأريخ العلمي الدقيق اللثام على سبيل المثال ، ان استئناس النباتات والحبوب بدأ بلا ارتباط بغيره من الحرف الأخرى أعني مستقلاً في تايلاند THAILAND مثلاً ظهر في الشرق الأوسط ، وظهر مؤخراً فقط في بيرو والمكسيك بعد وقت قصير وأن اليابانيين قاموا بصناعة الفخار قبل شعوب الشرق الأدنى . ومن المحتمل أن الناس في رومانيا قاموا باختراع طريقة في الكتابة قبل أن يعرفها السومريون والمصريون . ففي عام ١٩٦١ ، حينما كانت تجري الحفائر في تل من تلال عصر ما قبل التاريخ في تارتاريا TARTARIA كشف فلاس N. VLASSAL^(٦) الذي يعمل بالمتحف التاريخي في كلوج CLUJ عن ثلاث لوحات صغيرة من الطين المحروق ، على أحدها منظر صيد ، وتحمل اللوحتان الأخريان علامات يمكن أن تكون علامات سابقة لما يمكن أن نعتبرها كتابة أولية PROTO WRITING . عثر على هذه اللوحات في بئر ، في أقصى طبقة من قاع البئر ، وهي مماثلة لأقدم خط عرف في بلاد ما بين النهرين في الفترة التي اصطلح على تسميتها بالكتابة^(٧) ٣٥٠٠ ق.م تقريباً . وكذلك بالخط الميروغليفي^(٨) الذي عثر عليه في كنوسس بكريت والمؤرخ بحوالي عام ١٧٠٠ ق.م والظاهر أن اللوحات الخاصة بتارتاريا خاصة بحضارة عرفت في فنسا Vinca بوسط الدانوب ، والتي عادة تؤرخ بمبيلاتا من أقدم طبقتين من حفائر طرواده . والآن ، بعد إعادة النظر في التاريخ بالكربون ١٤ المشع ، تبين أن حضارة Vinca ترجع الى الألف الخامس قبل الميلاد .

ومن الأمور التي تعرض لها رونالد شيلير ، وبيلت الأفكار أيضاً القول بان المقبرة الحجرية الضخمة في غربي أوروبا أقدم في التاريخ بحوالي ألفي عام من أهرامات مصر . وان الميكينيين لم يستطيعوا بناء المرصد المعروف تحت اسم Stonehenge في إنجلترا طالما أنه كان من الضروري - كما يقول رونالد شيلير - أن ذلك تم قبل بداية الحضارة الميكينية .

5 — Ronald schiller , "When Did "civilization" Begin ? in Readers Digest May 1975 p . 120

6 — N. Vl.assa , "Chronology of the Neolithic in Transylvania , in the Light of the Tartaria settlement stratigraphy." in Dacia 7 1963 (pp. 485 — 94 .

٧ - عبد الحميد احمد زايد : نظرات جديدة في لغات الشرق الأدنى القديم ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني ، العدد الثالث ص ٨٧٤ - ٧٨٨

8 — cambridge Ancient History new edition part 1 p. 159

اكتشف في شمال غرب كينيا في فبراير ١٩٧٩^(١٠) انقاض مبنى غامض يتكون من ١٩ عموداً من البازلت الأسود . وأظهرت الأبحاث الأولية أن هذه الأعمدة تشبه الى حد كبير انقاض المرصد العتيق الذي اكتشف في إنجلترا والذي ذكر آنفاً . ويقول مكتشفو هذا الأثر إنه على الرغم من صعوبة فهم طبيعة الاتصال الذي كان قائماً بين إنجلترا وكينيا منذ آلاف السنين ، فإنه من الواضح أنه كانت توجد منذ أزمان غابرة حضارة ذات علم متقدم في هذه المنطقة من أفريقية .

إن هذه الاكتشافات الحديثة قلبت أوضاع النظرية التقليدية لعصر ما قبل التاريخ ، ولكن ما زالت منطقة الشرق الأوسط اللامبي هي المعترف بها كالمهد الأساسي للفنون الحضارية . ولكن أصبحت لا تمثل احتكراً أو استثماراً لاكتشافاتها . حقاً وعلى كل حال وصلت الحضارة هناك في وقت متأخر - ويحاول رونالد شيلير في مقاله هذا أن يشير الى النقوش الحزونية المشتبكة التي وجدت على جدران معابد في مالطة كانت تعتبر الى وقت قريب تقليداً لما وجد في القصور المنيوية . هذا التفكير كما يقول أصبح سابقاً لها ، وهو في هذا الشأن يشير الى أنه إذا كان ثمة انتشار لأفكار أثرية من هذا النوع ، فلم يكن ذلك من الشرق الى الغرب ولكن العكس من الغرب الى الشرق .

وفي الواقع ، كما يقول ليفانسان^(١١) J.A.S. EVANS ان الحضارة المنيوية تعتمد في التأريخ على الحضارة المصرية . ولم يحقق بعد الدارسون الكلاسيكيون إمتداد الحضارة الكريتية والميكينية والاطار التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الأوربي ، وتوجد قرابة بين المقابر المنيوية من الأحجار الكبيرة الحجم MEGALITHIC في أسبانيا والمقابر الدائرية في سهل مسيريا MESARIA بكريت ، وقد أرخت بالمعهد المنيوي الثاني الباكر (٢٥٠٠ - ٢٢٠٠ ق.م تقريباً) وارتبطت معابد جزيرة مالطة ارتباطاً كبيراً بحضارة شرقي البحر المتوسط ، لأن بناء المعابد التاركسية -TAR XIEN في مالطة استخدموا زخارف على هيئة حلزونات متوالية مثل تلك العلاقات التي وجدت في المقابر البثرية ببيكيناتي . وعلى هذا فقد ثبت الاتصال بين مالطة وحضارة شرقي البحر المتوسط .

وجاء في مجلة نيوزويك NEWSWEEK^(١٢) تحت عنوان أهرامات من فرنسا PYRAMIDS FROM FRANCE : من النادر أن نرى مائة هي في الواقع سقط المتاع للدراسة كبيرة بعد التطور الرائد في نظرية علم الآثار ، لكن منذ حوالي ثماني سنوات قام أحد الأثريين من الشبان الانجليز بالاعلان عن رأي غريب لمجموعة من الادعاءات اعتبرتها الجهرية الغالبة من زملائه تطرفاً في الرأي . فقد تحدى كولن رنفرو COLIN RENFREW المحاضر القديم في جامعة شيفلد SHEFFIELD النشأة المعروفة للحضارات القديمة والتي تقول بأن حضارة أوربا الغربية نشأت في حوض البحر المتوسط ، ومنها انتشرت الى أوربا وبريطانيا .

لم يوافق كولن رنفرو على هذا الرأي ، ويقول انه بعد التقدم الحديث في التأريخ بالكربون ١٤ المشع أمكن الوصول الى حقائق دفعته الى افتراض احتمال بدء الحضارة في شمال أوربا قبل ظهورها في الشواطئ المحيطة بحوض

٩ - جريدة الاهرام ، عدد ٣٠٦٦٥ (العدد ١٠٥) الإصدار ١١ فبراير ١٩٧٩ ، الصفحة ١٤ - ٢٢

10 — J. A. S. Evans, Redating prehistory in Europe, in Archaeology March 1977, pp. 76 — 85.

11 — Newsweek, April 1971 P. 30 Science and space.

البحر الأبيض المتوسط بألف سنة أو أكثر ويدعى على سبيل المثال احتمال أن فكرة بناء أهرامات مصر وردت من فرنسا .

وطبقاً للمعايير التي اعتمد عليها رنفرو- كما جاء في هذا المقال - يصبح مرصده **STONEHENGE** في بريطانيا أقدم من ميكيني **MYCENAE** والمقابر الضخمة في **Britany** و **Iberia** أقدم من الأهرام بألف سنة ، ومن المحتمل أن تكون هذه الآثار هي أول بناء باق قام به الإنسان . ويبالغ رنفرو في القول ، فيدعي أن الألواح الصغيرة التي سبق أن تحدثنا عنها والتي كشفت في ترانسلفانيا برومانيا عام ١٩٦١ يحتمل أن تكون هي أول لوحات الكتابة في العالم وقيل الكتابة السومرية والكتابة المصرية القديمة وطبقاً لما ذهب إليه رنفرو ، يصبح تاريخ ما قبل التاريخ الأوروبي ، على الأقل سبعمئة سنة قبل الفين قبل الميلاد .

بقي رأي رنفرو كما هو ، لا سيما وأن المعايير الجديدة للتأريخ بالأشعاع الكربوني ١٤ تتعارض مع التاريخ الأكثر دقة الذي قدر بواسطة حلقات شجر الصنوبر بـكلفورنيا (ظهرت بعض العينات من هذه الأشجار وأعطتنا نتائج تشير إلى عمر بلغ ثلاث ألف سنة أو أكثر) استلزم مراجعة رئيسية للتأريخ بواسطة الأشعاع الكربوني ١٤ . واعتمد رنفرو اعتماداً كلياً على التاريخ بحلقة الشجر ، وانتهى العلماء إلى أن التاريخ بـكربون ١٤ من عينات أثرية تراوحت نسبة صغرها في التأريخ من ٧٠٠ إلى ألف سنة مما هي عليه الآن .

ومنذ حوالي ثلاثين سنة ، وقبل أن يعرف التأريخ بـكربون ١٤ ، كان الأثريون يؤرخون مكتشفاتهم بالحضارتين القديمتين للتأريخ المصري وتاريخ بلاد ما بين النهرين ، وكذلك كان في الامكان تأريخ وسط تركيا وكريت اللذين كانا على اتصال تجاري واسع مع هاتين الحضارتين كما كانت كريت أيضاً على صلة بحضارات بحر إيجة الأخرى . ولكن صعب على الأثريين تفسير وتاريخ الحضارات الأوروبية وبريطانيا .

واستمر الجدل مدة طويلة ، فهذا لورد راجلان Lord Raglan يذكر أن مصر كانت مركزاً لكل الحضارات الانسانية . كما يؤكد راجلان القول الآتي : « ان البرابرة لا يخترعون شيئاً ولا يكتشفون شيئاً **Savages never invent or discover anything** لكن فريقاً من الأثريين الشماليين خصوصاً الألمان والاسكندناويين يعارضون هذا الرأي ويندأ الجدل منذ عام ١٩٢٠ ، حينما افترض الأثري البريطاني جوردن شيلد **GORDON CHILDE** نظريته المعروفة تحت اسم « الانتشار المتحول **Modified Diffusionism** وهي التي ذكر فيها ان الحضارات الأوروبية لم تتطور وحدها ، ولكنها اعتمدت على ما وصلها من حوض البحر المتوسط . وافترض جوردن شيلد وجود صلات بين الحضارات الآيبية وبداية الحضارة الأوروبية حوالي عام ١٥٠٠ ق.م وطبقاً لذلك أرخت الاكتشافات الأوروبية وعلى هذا الأساس ، فمقابر أسيانيا الضخمة ، وكذلك البرتغال ، ومزعرأ مقابر فرنسا وشمال أوروبا . كل ذلك ، كان نتيجة الحضارة الآيبية . وان الكشف عن الادوات النحاسية في البلقان يعني أن صناعة المعدن دخلت أوروبا من الأناضول ، وفي النهاية من الشرق الأدنى .

ويقول رنفرو وأنصاره أن نظرية شيلد صحيحة تماماً ، فيها عدا أن الانتشار الآن يظهر في الاتجاه الآخر . ويبدو أن رنفرو يتعشم أن يحمده ما اذا كانت نظرية الانتشار هي التفسير الوحيد لانتشار التقدم الفني . فهو يرى ، على سبيل

المثال ، احتمال أن بعضاً من صناع المعادن الأصليين من الساكسون قاموا بحساب حبة خاصة بتقنية النحاس في نفس الوقت الذي قام فيه مصري بدور مماثل ، مثلاً فعل لافيزدور Lavisdor ويريستي BRIESTTY عندما قام كل منهما مستقلاً عن الآخر بفصل الأكسجين في آن واحد .

وفي حديث لرنفرو في الاذاعة البريطانية BBC ذكر أن نوجرانج أكبر مقبرة كبيرة مشهورة في إيرلندا تؤرخ حالياً قبل عام ٣٠٠٠ ق . م وتؤرخ بعض محرات المغابر الفرنسية قبل عام ٤٠٠٠ ق . م . وأن سيلبوري هيل قديم قدم الاهرامات ولو انه لا يهتمل انه بدأ في بلادنا (إنجلترا) ولكن لسنا في حاجة الى التراض بشيء من الاعتدال الى ان التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عن تأثيرات خارجية .

واقنع رنفرو نفسه الى ان اكتشافاته ما زالت تحت مجهر التجارب ، ولكن يميل الى القول بأن المزيد من البحث سوف يدعمها ويقول : انه ليس من الصعوبة بمكان التنبؤ بإمكانية تحقيق هذه النتائج .

تحليل الموقف من جميع الجوانب :

بدأ هذا الانقلاب في النواحي الاثرية ، عندما استطاع العالم الأمريكي النوي ويلارد لبي WILARD F. LIBBY ان يطور التاريخ بالكربون المشع عام ١٩٤٩ حينما أثبت انه الازوت (النيتروجين) الموجود في الهواء يتفجر بالترونات (عناصر الصفر) التي تنتج بواسطة الاشعاعات الكونية من الفضاء يتحول بعض ذراته الى كربون ١٤ الذي يتحد بالأكسجين ليتكون منه ثاني اكسيد الكربون في الجو . وتمتص النباتات هذا أثناء عملية التركيب الضوئي للنباتات PHOTOSYNTHESIS وتاكل الحيوانات النباتات ، او ان بعض الحيوانات التي تأكل النباتات ، وعلى هذا فكل الكائنات الحية تحتوي نسبة بسيطة من ذرات كربون ١٤ المشع تنتشر في الجو بالنسبة الى الكربون العادي (كربون ١٢) والاثنان موجودان في الجو ويدخلان في الكائنات الحية عبر تناول الطعام . وحينما يموت نبات او حيوان يتوقف اخذ الكربون للمشح ، وما وجد في الانسجة يشع في الضعف والضعف لدرجة معينة حتى يتلاشى بالتدرج . وعلى هذا فبواسطة قياس كمية النشاط الاشعاعي او قوة نفوذ الاشعاع التي لازالت باقية يمكن تحديد عمر المادة العضوية الميتة : الخشب ، رفات الموتى ، الحبوب ، شمع النحل الاقمشة ، القرون ، العظم مع فارق بسيط في زيادة او نقص بعض سنوات .

ويقول لبي LIBBY حينما يموت كائن حي ، ويصبح لا يتشبع بكربونه المشع ، تنفث المجموعة بدرجة منتظمة وعلى هذا ؛ وبعد مدة محددة ، قام بتقديرها لبي بـ ٥٥٦٨ سنة ، يبقى فقط نصف كمية الكربون المشع الاصلية (يقول ايفانسان EVANS (١٢) انه صحيح تقدير لبي عن نصف عمر الكربون الى ٥٧٣٠ سنة) وبعد مرتين من انصاف العمر ، لم يبق الا الربع وهكذا الحال الى ٦٠ ألف سنة تضعف الكمية حتى يصعب تقدير بقايا الكربون ١٤ المشع وكان لبي هو اول من حقق إمكانية استخدام الكربون المشع في التأريخ وذلك بقياس كربون ١٤ في المواد العضوية ومقارنتها بكمية كربون ١٢ .

ومنذ أكثر من ثلاثين سنة ، قبل الكشف عن التأثير بالكربون المشع كان الاطار الخاص - بالتقويم التاريخي لعصر ما قبل التاريخ الاوربي مدعيا وقويا . واعتمد الناس على ما كتبه جوردون شيلد (١٣) Gordon Childe عام ١٩٢٥ ، واعيد طبع كتابه ست مرات حتى عام ١٩٥٧ وذكر شيلد في اخر طبعته لكتابه هذا اهمية التاريخ بالكربون المشع . و اشار شيلد الى ان كربون ١٤ المشع اعطى الاسبقية للشرق الاوسط على اوروبا في الزراعة والمعادن . وكان المبدأ السائد في ذلك الوقت هو ما اصطلح على تسميته بمبدأ الانتشار DIFFUSIONISM كما اشار سفر التكوين الى اسبقية شرقي البحر المتوسط . ويرى الاثري الفرنسي جوزيف (١٤) دشيملت JOSEPH DE CHELETT الى ان مجموعة المقابر الضخمة في لوس ميلارس LOS MILLARES والكالا ALCALA باسبانيا ، وفي نيوجرانج NEW GRANGE بايرلندا ومابيس هاو MAES HOWE في اسكتلندا نماذج ميكينة مباشرة THOLOI واذا كان كثير من علماء ما قبل التاريخ لا يؤيدون تماما نظرية الاثري الفرنسي جوزيف دشيملت ، الا انه يوجد قلة من العلماء الذين لا يوافقون على رأي تشايلد الذي يقول بان نشأة الفنون في شرقي البحر المتوسط .

واذا ما نظرنا الى ان يكون الشرق هو صاحب السبق ، ففي الامكان بناء التقويم التاريخي ومصر هي مسمار المحور . واذا لم يقبل احد بنظريات الانتشار البعيد والتي تشير الى اندفاع الحضارة من وادي النيل الى مراكز بعيدة حتى وسط امريكا ، فمصر لها تاريخ مدعم بالوثائق العديدة ، ويتكون التقويم المدني المصري من ٣٦٥ يوما ، ولم يضيف المصريون يوما في السنة الرابعة لتصحيح تاريخهم كما يفعل الآن لتصحيح السنة الميلادية الحالية ، وقد تبين عما سبق ان اشرنا اليه ان السنة المدنية تنقص كل اربع سنوات اكثر قليلا من يوم . ونتيجة لذلك تناوب السنة عبر كل الفصول ، فتكمل دورتها تقريبا كل ١٤٦٠ سنة .

ويعتمد التقويم المصري كما سبق ان ذكرنا على بزوغ نجم الكلب DOG STAR أو سيروس الذي يظهر في ١٩ يولييه من كل عام . ولوحظ ان الفيضان يبدأ في هذا التاريخ ومن حسن الحظ ان الكاتب سنسورينوس ذكر ان ظهور نجم الكلب يتفق مع بداية السنة المصرية المدنية في عام ١٣٩ م . ومن هذا التاريخ المحدد ، امكن معرفة بداية دورة هذا النجم وعلى هذا الاساس ، امكن تقدير دورات هذا النجم عبر التاريخ المصري القديم : ١٣٢١ ، ٢٧٨١ ، ٤٢٤١ ق . م على وجه التقريب . وهذا التاريخ التقريبي ، لأن طول السنة المصرية التي تعتمد على دورة نجم الكلب (يسمى ايضا الشعري اليمنية) تختلف اختلافا بسيطاً عن السنة الجريجوارية الحالية (نسبة الى البابا جريغوريوس) وعلى هذا ، فالتاريخ الصحيح كما يلي : ١٣٦٤ ، ٢٧٧٠ ، ٤٢٢٨ ق . م بالتوالي . ومن هنا استطاع الاثريون المصريون ، وعلى رأسهم العالم الاثري الامريكي جيمس هنري بريسند (١٥) - JAMES HENRY BREASTED معرفة اقدم تاريخ صحيح معروف في العالم . وعلى هذا الاساس اعطت دورة نجم الشعري اليمنية الاثريين المصريين اطارا ثابتا للتاريخ يفقده غيرهم من الاثريين في الحقول الأخرى .

13 — V. Gordon Childe, The Dawn of European Civilization (London 1925).

14 — Joseph Dechelette, Manuel d'Archeologie prehistorique celte et gallo-romaine (Paris 1924-31).

15 — J.H. Breasted, History of Egypt (New York 1905).

ولو ان دورة نجم الشعري البمانية لم يصبح لها الدور الفعال ، انما لازالت لها قيمتها التي يعتمد عليها التاريخ المصري وقد سجلت دورة نجم الشعري البمانية في السادس عشر من الشهر الثامن من حكم الملك سنوسرة الثالث . ويحتمل ان يكون هذا قد وقع عام ١٨٧٢ ق . م وعلى الاقل بين ١٨٧٦ ، ١٨٦٤ ق . م . ومن هذه النقطة يستطيع المؤرخ ان يضع التاريخ المناسب اما بالزيادة او النقصان في تلك الحدود . ويرددة تورين والمحفورة حاليا بمتحف تورين (١٦) بايطاليا والمؤرخة بعام ١٣٠٠ ق . م تقريبا ، احتفظت باسمه اكثر من ثلثمائة ملك . كذلك ، قدم لنا مانيتون (١٧) في القرن الثالث قبل الميلاد تاريخا للملك مصر ومن ثم ، فقد كان للآثرين المصريين اطار تاريخي محدد للسنوات اللاحقة لعام ٢٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ فيه ٢٠ سنة ، واذا ما وصلنا الى عام ٣٠٠٠ ق . م لا يتجاوز الخطأ قرنا ، ولكن مع هذا كله فالحقائق عن مصر مؤكدة وصالحة للاستشهاد بها عن الحضارات المجاورة .

وجدير بالذكر ان المظهر الاخير للعمارة في Stonehenge متصلة بحضارة ويسيكس Wessex والتي يُظن أنها بدأت في شمال إنجلترا حوالي عام ١٥٠٠ ق . م ولم يكشف عن مواقع للسكنى تابعه لحضارة ويسيكس . ولكن الروابي المستديرة التي تضم المحاورين من ويسيكس ضمت العديد من الرقائق منها فؤوس حجرية تشبه الى حد ما الفؤوس المزودة بالنيونى وبعض الخرز من الفاشاني يشبه تماما ذلك الذي يحتمل انه استورد من مصر وخرز من الكهرمان (وهي عبارة عن لوحات صغيرة من الكهرمان مستطيلة مثقوبة عرضيا حتى يمكن وضع خيوط فيها لتستخدم كعمود) يشبه ذلك الذي عثر عليه في المقابر البثرية الميكينية اما فيما يخص بعمارة Stonehenge نفسها فقد ثبت في دراسة اجريت عام ١٩٥٣ ظهور صلات بينها وبين الحضارة الميكينية . كما استطاع في ذلك العام ان يقوم الاثري البريطاني اتيكسون R.J.C. ATKINSON بتصوير بعض المخربشات Graffiti على الحجارة حينما لاحظ عددا من المنحوتات من عصر ما قبل التاريخ تحت هذه المخربشات وكتب في ذلك الوقت قائلا : « اهم هذه المنحوتات في هذا الحجر حـسـبـ بـمـضـ طـرفـه الى اسفل واربـع رؤـوس فؤوس حوافها المقاطعة الى اعلى . وبالإضافة الى ذلك ، يوجد عدد آخر من رؤوس فؤوس اقل في القطع » وكانت هذه الحناجر معروفة في اليونان حوالي عام ١٥٠٠ ق . م وكما اشار كراوفورد O.G.S. Crauford الناشر البريطاني لمجلة الآثار Journal Antiquity ان النتيجة التي لا يمكن اغفالها ان الميكينيين كانوا موجودين حينما بلغ مرصد Stonehenge شكله الاخير .

واكد التاريخ الاول بالكربون المشع صحة طريقة التقويم التاريخي سابقة الذكر ، ثم في عام ١٩٥٦ وصلت تواريخ اقل مستويات ما قبل الفخار من حفائر جيركو Jericho بفلسطين والتي سقطت اسوارها - حسبما جاء في الكتاب المقدس بنفخات ابواق يوشع JOSHUN وقد بين التاريخ بـكربون ١٤ المشع ما قبل الفخار من العصر الحجري الحديث ٦٢٥٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠ سنة و ٨٥٠٠ بزيادة او نقصان ٢٠٠ سنة ق . م ومن قبل ، ظهر تاريخ بالكربون المشع أسبق من ذلك ، حوالي عام ٨٠٠٠ ق . م قامت مجتمعات العصر الحجري الحديث مدينة هناك ، شغلت ما يقرب من ٨ الى ١٠ اكر acre (مقياس انجليزي اصغر من فدان) وكانت محاطة بسور من الحجر . وفي

16 — A. Gardiner, The Royal canon of Turin, Oxford 1959.

17 — W.G. Waddell, Manetho, in the oseb series, London 1940.

ذلك الوقت اثار التاريخ بالكربون المشع دهشة كثير من الناس ، وحينما أرخت اسوار دور بختون-DURRING TON بالقرب من مرصد Stonehenge بين عام ٢٦٣٠ - ٢٦٦٠ ق.م وهي اكبر henge في انجلترا . وكتب ستوارت بيجوت STUART PIGGOTT استاذ الآثار في جامعة ادنبرة في مجلة الآثار Antiquity التي صدرت عام ١٩٥٩ قائلا (ان هذا التاريخ غير مقبول من الوجهة الاثرية "This date is archaeologically unacceptable" وأعطى رأيه : اذ ان النتائج التاريخي يعتمد على الفخار الذي يظهر مناسباً بأحكام مع اسوار دورنتون وهو يعطينا تاريخاً متأخراً ألف سنة على وجه التقريب . ومن هنا ، لا يمكن تجاهل التاريخ بالفخار .

لقد أصبح التاريخ المتفق عليه لعصر ما قبل التاريخ الأوربي حديث جدا ، وأمكن ارجاع تأريخ المستوطنات الزراعية في البلقان الى الورا ، بدأت الزراعة في اوروبا قبل هذا التاريخ ولم يكن احد يظن ذلك . ومن ناحية اخرى ، ظل تأريخ كل من وادي النيل وبلاد ما بين النهرين معقولا ومتفقا عليه . وقد تطورت بعض الحالات الشاذة ، دفعت العلماء الى التشكك في تقديرات ليبى LIBBY وان محتويات الكربون المشع في الجو تبقى مستمرة منذ عصور ما قبل التاريخ : وهذا التقدير هو الذي بني ليبى على اساسه طريقته في التاريخ : وأول هذه الحالات الشاذة ، تلك التي تحدث عنها العالم الألماني دي فريس H.I.De VRIES والذي أشار اليها عام ١٩٥٨ فمن بين دراساته الأخرى ، لاحظ ان الخشب المؤرخ بأحكام من القرن السابع عشر بعد الميلاد بلغ مستواه في الكربون المشع حوالي ٢٪ اعل مما كان - منتظرا وبالإضافة الى ذلك ، يظهر نقص ثابت في كربون ١٤ في الألف لعصر ما قبل الميلاد بيننا تعطينا خلفات الحضارة المصرية القديمة من العصر السابق لـ ٢٠٠٠ ق . م كمية نسبيا كبيرة من كربون ١٤ ونشع تاريخيا احدث من التاريخ المماثل لها عن طريق الترميم الفلكي .

لقد اضحى تصوري لي غير صحيح . اذ اثرت عدة عوامل على مستوى كربون ١٤ . وأبسط هذه العوامل ، سير الشمس ، فالدورة السنوية الحادية عشرة لكلف الشمس Sunspot هي احسن العناصر الواضحة للنشاط الشمسي ، فحينما تقل كلف الشمس ، يزداد كربون ١٤ . ولكن الدورة السنوية الحادية عشرة ظاهرة طبيعية حديثة . فقد توقف تماما النشاط الشمسي في الفترة بين عام ١٦٤٥ و ١٧١٥ واطلق على هذه الفترة بالانجليزية Maunder Minimum نسبة الى الفلكي البريطاني موندر E.W.MAUENDER الذي عرفها منذ اكثر من ٨٢ سنة مضت . وهذه الفترة تتفق مع فترة المستويات العليا للكربون المشع . ويعني آخر ، الارتباط بين الكربون المشع وطول الجاذبية المغناطيسية للأرض . وتنتج الأرض احزمة مغناطيسية تمتد الى مسافة تتراوح بين ١٤٠ الف و ٥٠ الف ميل . وأي ضعف يحدث في هذه الاحزمة يقلل من قوتها بسبب مقاومته للاشعة الكونية ، وفي مثل تلك الاوقات تدخل نترونات بمستوى اعل في جو الأرض ويتكون كربون مشع آخر . وتبين ان التاريخ بالكربون المشع اثار مشاكل اكثر تعقيدا من ذلك الذي حققه ليبى ، ومن هنا ، عمل علم الاشجار Dendrochronology على انقاذ الموقف .

وفي الواقع ، ان الأسس التي بني عليها علم الاشجار بسيطة فحينما تأخذ شجرة في النمو ، تكون فقط الحلقة الخارجية النامية متوازنة مع الجو ، كما يكون عمر محتوى الكربون المشع في الحلقة الثانية من الداخل سنة ، وتستمر الحال على هذا المنوال حتى وسط الشجرة وعلى هذا تستطيع اي شجرة معمرة ان تسجل تقلبات كربون ١٤ عبر قرون

عدة . وان الاشجار الأولى التي استخدمت في جمع هذه المعلومات كانت Grant Sequaras « وهي أشجار قديمة وضخمة وجدت في كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية ولكن في العشر سنوات الأخيرة تمكن العلماء من تحقيق ما يكمن في شجر الارز - Pinvs Aristata الذي ينمو في المرتفعات المعروفة تحت اسم White Mountains في شرقي وسط كاليفورنيا ، على ارتفاعات تتراوح من ٩ الاف قدم الى ١١ الف قدم . وعمرت بعض هذه الاشجار اكثر من ٤ الاف سنة وحتى بعد ان ماتت هذه الاشجار فإن خشبها الحالك السواد قاوم التحلل . واخرجت حلقاتها الثمانية اشعاعات كربونية عظيمة متباعدة وامكن تصحيح التأريخ بالكربون المشع بمحاولة الحفاظ التي توضح تدرج الرسوم البيانية المرتكز على هذه المعلومات . وعلى هذا ، فلدينا تواريخ رمز لها بالحرفين bc وهي تعني التواريخ الغير صحيحة لما هو قبل ميلاد المسيح ، والرمز BC وهي تعني التواريخ الصحيحة او التي اعتمدت على التقويم التاريخي . والرمز bp وهي تعني التواريخ الغير صحيحة التي اعتمدت على الكربون المشع قبل الآن ، مثل تلك التي اخذت عام ١٩٥٠ ، والرمز BP وهي تعني التواريخ الصحيحة . واعتمدت هذه الطريقة على الافتراض الذي سجلته تقنيات الكربون المشع من شجر الصنوبر . ويمكن تطبيقه في جميع انحاء العالم . وهذا الافتراض نفسه لا يمكن اعتباره فوق الشبهة تماما . وان الحقيقة التي وضحت من شجر الصنوبر سوف تتحد مع حقيقة اخرى من شجر البلوط الموجود في مستنقع ايرلندي . وكذلك من البلوط للشجر من سهل الدانوب وبجاري الانهار القديمة لنهر الراين ونهر وستر بالمانيا . فعمل اخذت عينات من شجر معمر في افريقيا واسيا حتى يمكن اضافتها لتلك النتائج ؟

وليس من شك انه سوف توجد مراجعة في المستقبل على الكربون المشع ايضا من الفينين الجدد ، خصوصا من الاثريين الذين يعتمدون في التاريخ على المغناطيسية الأرضية او ما نسميهم « الاثريون المغناطيسيون » - Archaeo Magnetic وكذلك الذين يعتمدون على التأريخ بالحرارة المغيثة ، والذين يمكن تسميتهم باصحاب الحرارة المغيثة Ther moluminescent ويعتمد التأريخ الأول على التفسيرات للمغناطيسية في الأرض ويعتمد الثاني على القياس الذي انبعث من الضوء المرئي لقطعة من الفخار حُرقت وسحقت وسخنت ، والأقدم في Artifact (شكل مبسط من الفن البدائي) هي التي سوف تصدر ضوءا اكبر .

والنتيجة المباشرة هي امكان التوفيق بين القياس بالتأريخ بالكربون المشع عبر علم الاشجار وبين التقويم التاريخي للدولة القديمة في تاريخ مصر القديمة ، ولوانه في السنوات التي تلت عام ٢٠٠٠ ق . م تقل اسباب الفناء . ويقول هيوج مك كرل Hugh Mc Kerrell الذي يعمل بالمتحف الوطني للآثار - باسكتلندا National Museum of Antiquities of Scotland. ان التاريخ الذي قيس بـ ١٤ بـ ١٤ من مصر خاضع لتحليل ثابت ، مشيرا في ذلك الى بحث نونش في اذنبه عام ١٩٧٤ عن التأريخ بالكربون المشع في ازمة قام باختيارها من الالف الثاني قبل الميلاد قائلا « عدم تكافؤ اجمالي بالمتحف الخاص بحلقة الشجرة Total incompatibility with the tree-ring curve ومهما كان الوضع ، فقد اتفقت التواريخ بين عام ٣١٠٠ ، ٢٣٠٠ ق . م .

وعلى كل ، كانت النتائج عن عصر ما قبل التاريخ في الحضارة الأوروبية معظمها درامي . فقد وضع من التاريخ

بالكربون المشع ان التقويم المسلم به عن جيل مضى حديث جدا ، والان دفعت التواريخ المتدرجة Cabbrated dates التقويم الى الوراء . وتم الاعتقاد الان كما يقول ايفانيس (١٨) في مقاله السابق ذكره الى ان اول مظهر للبناء في مرصد stonehenge معاصر للأسرة الثالثة المصرية ، حينما تم بناء اول هرم وهو الهرم المدرج للملك زوسر ، وكذلك للأسرة الثانية السومرية ، وهي الفترة التي اقيمت فيها القبور الملكية والتي كشفها ليونارد بلي Leonard Woolley ويقول ايضا ، إنه لا بد ان نؤرخ المعابد الفريدة في جزيرة مالطة والخاصة بعصر Cgantija وعصر Tarpian من الألف الثالث قبل الميلاد . وان الماطلين من عصر ما قبل التاريخ اقاموا هذه المنشآت التي لا بد ان كان لها هدف ديني ، قد بدءوا البناء قبل اقامة اهرامات مصر ، وقبل قصور كريت بمدة طويلة .

ويقول ايضا ، لا بد ان نقدر ان المقابر الضخمة الأوروبية قيمت منذ مدة اسبق من تلك التي قدرت لها . وقد كتب كلين دانييل Clyn Daniel في ملحق نشرته مجموعة penguin تحت عنوان : Megalithic Builders (Harmon dsworth 1954) قائلا : بعد الحقيقة الأولى الخاصة بالكربون المشع ، والان وبعد نتائج القياس التلريجي تبين ان بناء المقابر الكبيرة Megalithic builders بدءوا العمل فيها في الألف الخامس قبل الميلاد ، واستخدم النحاس في البلقان لمدة سابقة لما كان يتصوره الكثير من الناس ، وانه اصبح من غير الممكن الاعتقاد بان صناعة المعادن انتقلت من اسيا الى اوروبا . ويقول : اما فيما يخص بما عثر عليه في إنجلترا واسكتلندا ، فما ذهب اليه بعض الناس من احتمال وجود صلة بين حضارة وسيكس Wessex ومصر فهو ضرب من الخيال . وذهب البعض الى القول باحتمال ان صناعة المعادن هذه تمت عليا . وتعرضت فكرة انتشار الحضارة من شرقي البحر المتوسط الى صدمة من التواريخ بالكربون المشع الغير متدرجة uncabibrated radiocarbon dates والان اعبارات هذه النظرية تماما . وعلى هذا لا نستطيع (كما يقول كلين) اعتبار شرقي البحر المتوسط مهد التقنية الأوروبية ، اذا صح ان انسان ما قبل التاريخ الذي يقيم في غربي اوروبا اقام منشآت الضخمة قبل انسان شرقي البحر المتوسط .^(١٩)

أن الحقائق الجديدة لا بد انها تؤدي الى نظريات جديدة . فاذا كان العصر الحجري - الحديث والعصر البرونزي لم يقبئسا من الشرق كما يفكر مؤرخو عصر ما قبل التاريخ السابقين فلا بد ان هذا قديم محليا . ويحتمل ان الاثرين قديما تأثروا بالصعوبات الفنية التي احاطت ببناء المنشآت الضخمة the henge وعرات الكهوف في اوروبا . استطاع انسان ما قبل التاريخ ان يتغلب على هذه الصعوبات دون ان يستعير الفن من اي مكان آخر .

والسؤال الآن : كيف استطاع المجتمع ان يقوم ببناء تلك المنشآت في اوروبا ؟ قام كولين ونفرو السابق الاشارة اليه في بداية هذا البحث بنشر كتاب عن الكربون المشع . وليس من شك ان ما نشره ونفرو محاولة ذكية لامتصاص التواريخ المدرج بأسلوب جديد . فقد فكر في وجود مجتمع كبير نظم في ممالك Chiefdoms حيث قامت كل مملكة chiefdom ببناء منشآت بالتنافس مع المجموعات الأخرى . وهو نموذج لذلك الذي نراه في ايسيرايلاند Easter Island في المصور التاريخية وفي غياب حقيقة أخرى ، اذ من الواجب على الباحث الذي يرغب في فهم المجتمع الكبير

18 — J.A.S. Evans, ibid p. 82.

19 — Colin Renfrew, Before Civilization : The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe (London 1973).

فهنا طيبا عليه ان ينظر في الآثار المماثلة في الحضارات الأخرى التي ظهرت فيها منشآت معمارية مشابهة لها وموثقة بطريقة احق خصوصا تلك التي ظهرت في مراكز الحضارات في شرقي البحر المتوسط .

ومن خلال تلك الدراسة ، يبدو ويضحنا ان انسان ذلك العصر الذي اقام هذه المنشآت الضخمة megalithic man كان لديه سفينة محكمة اكبر مما يتصوره الانسان . فقد نشر الفلكي الأمريكي جيرالد هوكنز Gerald Hawkins مقالا ، ومؤخرا اصبح كتابا (٢٠) اعلن فيه ان Stonehenge بنيت لتكون مرصدا في عصر ما قبل التاريخ . وتشير النظرية الى الوسائل ، لكن عليها ما قبل التاريخ لن يتحمسوا لهذه الفكرة ولم يوافق اتكينسون (٢١) R.J.C. Atkinson على ما جاء في كتاب هوكنز في استعراض للكتاب في مجلة Antiquity تحت عنوان moonshine on Stonehenge .

وفي اثناء ذلك الجدل ، كان الكسندر ثوم (٢٢) Alexander Thom جامعة ادنبره Edinburgh يقوم بفحص الآثار الضخمة ونشر اول دراساته عام ١٩٦٧ وقد بنيت على مسح شامل لثلاثمائة موقع بواسطة مقياس الابعاد وشريط Theodolite and tape وظهر له دراسة ثانية نشرت عام ١٩٧١ عن المراصد القمرية الكبيرة . ثم انضم الكسندر من بريطانيا الى فرنسا وفي عدة مقالات نشرت في مجلة تاريخ الفلك Journal of the History of Astronomy اراد اثبات ان كارنك Carnac Menhirs كانت ايضا مراصد قمرية بنيت بمجهود ضخم لايضاح الحسوف .

الخلاصة :

وسواء كانت هذه النظريات الخاصة دقيقة او غير دقيقة ، فإن الصورة الخاصة بعصر ما قبل التاريخ الأوروبي تغيرت تغيرا جوهريا . وقبل ان يترك الباحث فكرة انتشار الحضارات من مكان الى آخر ، لابد ان نشير الى ان حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماما . ومع ذلك لازال تشابه خرز الكهرمان الذي عثر عليه في المقابر البثرية الميكينية بالخرز الذي عثر عليه في مقابر وسيكس Wessex يشير الى وجود بعض الترابط بين الحضارتين ، وان الخرز الصغير المصنوع من الفخار من بريطانيا والذي دفع رائد الآثار البريطاني ايفانس SIR ARTHUR EVANS القول بأنها مصرية الاصل ، يشتمل انها صناعة محلية ، ولكن تركيبها الكيميائي لازال يظهر عليه انه يشبه كثيرا الصناعة المصرية . وليس من الضروري ان تكون قد وصلت بريطانيا على ظهر سفينة ميكينية . فما زال يوجد اكثر من بعض ضئيل من التفكير في النظرية الخيالية التي تذكر ان المهندس المعماري في الحقبة الأخيرة للعامة في Stonehenge (Stonehenge III) كان ميكيني . والان ، تبين ان التاريخ بالكربون المشع المتدرج Calibrated radiocor- bon يعطينا تاريخ Stonehenge III ٢١٠٠ - ١٩٠٠ ق . م ولابد من ترك هذه النظرية الآن . وعلى أية حال ، فان الاتصال التجاري والثقافي بين شرقي البحر المتوسط وعصر ما قبل التاريخ لابد ان يوضع في الحسبان .

20 — Gerald Hawkins stonehenge Decoded, London 1966.

21 — R.J.C. Atkinson, stonehenge (Harmondsworth) 1960.

٢٢ - وقد اوضح الكسندر ثوم في الكثيرين ان انسان عصر ما قبل التاريخ في أوروبا استطاع معرفة الفلك والرياضيات اكثر مما يتصوره الانسان .

Alexander Thom, Megalithic sites in Britain (Oxford 1967), Megalithic lunar observatories.

وفي نفس الوقت ، من المستحسن ان نضع حدودا للتاريخ بالكربون المشع :

أولا : ان علماء ما قبل التاريخ لهم اتجاه عند التحدث عن قانون انكسارات الاشعة التي تصاحب تاريخ الكربون ١٤ كحدود مطلقة . وفي الحقيقة ان تاريخا معنا مثلا اشير اليه ١٣٠٠ - ٥٠٠ يعبر فقط عن ٩٥٪ من فرصة وقوعه بين عام ١٢٠٠ و ١٤٠٠ ق.م .

ثانيا : ان التاريخ فقط لازال مقبولا مثل العينة التي اقتبس منها ، فسوف يؤرخ الفحم البلدي الذي عثر عليه في اطلال مرقع حرق من الوقت الذي قطعت فيه الشجرة وليس من تاريخ ما حدث من حريق في المنطقة . بالإضافة الى ذلك ، فلا بد ان الحلقة الخارجية للشجرة في توازن تام مع جو الاشعاع الكربوني الخاص بالسنة التي قطعت منها الشجرة . وعلى هذا فمن المرجح الاتجاه نحو التواريخ المتقدمة التي بنيت على طريقة التاريخ بالكربون المشع . و اخيرا : المتضح بعد تاريخ قلبات كربون ١٤ الجوبة . ومن حسن الحظ اننا اصبحنا لا نعتمد فقط على الكربون المشع . ففي المستقبل سوف يساعدنا التاريخ بالحرارة المضيئة THERMOLUMINESCENT الى مراجعة الطبقات التي يوجد فيها فخار ، وبدأ الآن فقط فهم القوة الكافية في الفنون المغناطيسية الاثرية - ARCHAEOMAGNE TIC Techniques ومن المستحسن ، ان نرجى الحكم على هذه الامور حاليا .

ثالثا : ان التاريخ بالقياس التدريجي للكربون المشع غير نظرتنا القدية لعصر ما قبل التاريخ ، فهل نستطيع القول طبقا لما جاء من ابحاث في هذا الشأن ان مهد الحضارة لم يكن الشرق الأدنى القديم ، في الواقع ، ان كل من يفكر في البحث عن مهد آخر للحضارة ليحل محل المهد القديم لابد ان يضع في الاعتبار عدة أمور قبل ان يقرر ما اذا كان هذا الاتجاه صحيحا أم لا ، وما عثر عليه في رومانيا وسبق التحدث عنه لا يمكن الاعتماد عليه كليا . والذي يمكن تصوره حدث في عصر ما قبل التاريخ انه كان يوجد فترات انقطاع في كل حضارة من الحضارات حتى ان ايا منها توقفت عن اتصاله بالآخر . فهل نستطيع أن نقبل كل ما يتصوره البعض وان نلغي ما هو موجود على خرائطنا من مؤشرات تشير الى اتجاه من وادي النيل والرافدين الى اوروبا اعتمادا على تلك الدراسات التي مازالت في طور التجربة .

رابعا : ربما ينهمن البعض من المؤيدين لتلك الدراسات اننا نتمسك بشرونا الخالد . انما مازالت جبهة كبيرة من علماء التاريخ القديم والآثار من الأوربيين والأمريكيين وغيرهم من المثقفين ينظرون الى متعلقتنا نظرة اعجاب وتفوق ويميز عن غيرها من المناطق . ان حضارات شرقي البحر المتوسط القدية حضارات قوية التاريخ الذي اعتمد على تقويمات تاريخية بنيت على النظر في افلاك السماء . كما ان مداون التاريخ في أي من مراكز الحضارة في الشرق القديم مثل مدونه تورينو وقوائم الملوك في حضارة الرافدين لا يمكن التشكيك فيها . كذلك ما سجله الحكام في سومر واكد واشور وبابل ومصر وبلاد الحثيين وكريت من أخبار في حولياتهم ووثائقهم لا يرقى اليها الشك . الى جانب الوثائق الزاخرة في كل هذه الحضارات والاستمرارية التي اتصفت بها رغم مرور المحن وفترات الانقطاع الا انه كلما مر الياس على أي من تلك الحضارات يقوم اصحابها منها بعافية وتعود الحضارة الى سيرتها وتلتحم . لقد تنوعت الوثائق في حضارات الشرق الأدنى القديم . في النواحي الاجتماعية والفنية والعسكرية والسياسية والأدبية حتى اصبحت خالدة مع الزمن .

خامسا : لقد هربت المنشآت الفخمة في الشرق الأدنى القديم أعين الكتاب اليونان فجعلوها منها عجائب الدنيا السبع^(٢٣) Les Sept Merveilles du Monde .

- ١ - قبر موسلي Tombeau de Mausole في هاليكارناسس Halicarnasse بأسيا الصغرى .
- ٢ - هرم خوفو بالجيزة .
- ٣ - منار الاسكندرية .
- ٤ - تمثال ضخم بجذيرة رودس .
- ٥ - الحدائق المعلقة لساموس بابل .
- ٦ - تمثال جوبيتر JUPITER في اولمبيا OLYMPIE .
- ٧ - معبد الالهة ديانا DIANE في ايفس EPHESSE على شاطئ بحر ايجيه في ايونيا .

وقد خدمت جميع هذه المنشآت ماعدا هرم خوفو ليصبح دليلا على قوة الهندسة المعمارية في مصر القديمة . هذا البناء الذي هجر علماء الغرب وكتبوا عنه الكثير من المؤلفات . وحاول الكثير من المعجبين بهذا الاثر ان يعمل بعض الاحصائيات ، فذكر احدهم انه لو امكن تقطيع حجارة الهرم (بلغت تقريبا ٢,٥٠٠,٠٠٠ مترا مكعبا) الى قطع صغيرة لبلغ طولها ثلثي طول قطر الكرة الأرضية .

سادسا : ان الكشف عن ثلاث لوحات في نارتاريا برومانيا والمحافظة حاليا بمتحف كلوج كما سبق الاشارة الى ذلك . وعلى اثنين منها كتابة تشبه ما خلفه السومريون ، واحتمال تأريخ مخلفات المنطقة بالكربون المشع ١٤ بالآلاف الخامس قبل الميلاد ، دفع بعض المفكرين أمثال رونالد شيلر الى افتراض احتمال أن يكون مركز الكتابة الانسانية الاولى وسط الدانوب .

ان الكشف عن هذين الأثرين الصغيرين لا يمكن حتى لو صح التأريخ بالكربون المشع ١٤ بعد هذا الذي رأيناه من التشكيك في نتائج الكربون المشع ١٤ اعتبار حوض الدانوب الأوسط مركز اشعاع للغات العالم . هذا ، وقد قدمت من قبل بدراسة موضوع العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم وأصل لغات العالم^(٢٤) .

صنف علماء اللغات الانسانية اللغات جميعها الى ثلاثة صنف :

- ١ - اللغات العازلة ISOLANTES او الغير متصرفة MONOSYLLABIQUES
 - ٢ - اللغات اللاصقة أو الوصيلة AGGLUTINANTES OU SYNTHETIQUES
 - ٣ - اللغات المتصرفة أو التحليلية FLEXIONNELLES OU ANALYTIQUES
- وثبت ان العزل والوصق وجد في جميع لغات الانسانية .

23 — NOUVEAU Petit Larousse illustré publié sous la direction de Claude Augé et Paul Augé Paris 1949 p. 1538.

24 - عبد الحسيب احمد زايد . نظرات حاضرة في العلاقات بين لغات الشرق الأدنى القديم ، مجلة عالم الفكر (الكويت) المجلد الثاني - العدد الثالث من ٧٨٨ الى ٨١٢ .

المجلد الثاني - العدد الرابع من ١٠٩٧ الى ١١٦٦ .

كما قسم ماكس مولر اللغات الانسانية الى ثلاث فصائل : اللغات الهندية الاوربية ، اللغات الحامية السامية ، اللغات الطورانية .

وأشرت الى انتشار اللغة وأسبابه ، مع مراعاة ان لغة الكتابة في تطورها تسلك طريقا خاصا غير لغة المحادثة كما ان اللغة الفصحى تختلف باختلاف فنون الأدب والعلوم . كذلك اللهجات .

وليس في ومع أي عالم من علماء اللغة أو التاريخ أن يحدد الساعة التي ولدت فيها اية لغة من اللغات . وعلى رأس من نادى بوجود شبه بين السامية والهندية الاوربية هرمان مولر H. MOLLER . وقد نادى بوجود اسرة لغوية واحدة .

لقد كان شرقنا الخالد مهذا للحضارات كلها ومن بينها اللغات . فقد ظهر في مصر القديمة وفي جنوب بلاد ما بين النهرين في الألف الرابع قبل الميلاد الكتابة عن اثار من حجر وطين وظهرت تصويرية . وانتشرت الكتابة التصويرية Ideographique والذي أمكن تحديد علاماتها وانتشرت في اسيا من عيلام الى كابادوس ، ومن ارمينيا الى مصر وعرفت كل الشعوب ولا بد انها عبرت البسفور فوصلت الى وسط الدانوب حيث تلك اللوحات التي كشف عنها في ثاروترايا . وكانت تتكون من رسوم حقيقية أو تصويرية تمثل روح الاشياء (انظر شكل ١٧ في المقال المذكور) واحيانا كان يرسم الكاتب رؤى وس الحيوانات للدلالة عليها (انظر شكل ١٨ - مثل ذلك الذي كان يحدث في نصوص الاهرام في الحضارة المصرية القديمة) واستخدام الكتاب السومريون بعض العلاقات المركبة : فمثلا بيضة بجوارها طائر تدل على الانتاج والوضع (شكل ٢٠) . ثم حدث ان تطورت العلامات المصورة هذه (وجدير بالذكر ان الميروغليفيّة المصرية لم تتطور فيها علاماتها المصورة حتى آخر الحضارة المصرية اما الميراطية والدموطية فهما خطان آخران في الحضارة المصرية) ثم تطورت العلامات التصويرية في الكتابة السومرية الى خطوط مسمارية طويلة ومستعرضة ومائلة (مثل ذلك الذي نلاحظه على اللوحات الرومانية) وهكذا أصبحت الكتابة المسمارية هي لغة الاشوريين والبابليين .

وعرفت اوغاريت على الساحل السوري خمسة نماذج كتابية كانت تستخدم للتعبير عن ثمانى لغات مختلفة هي : السومرية ، الاكادية ، البابلية ، الحورية ، الحيثية ، الاوغاريتية ، والمصرية والحيثية الميروغليفيّة : كما عثر في اوغاريت على اول ابداعية عرفت في العالم مكتوبة بالحظ المسماري على رقم فخاري محفوظ حاليا بالمتحف الوطني بدمشق (شكل ٦) واشتق العبري القديم من الفينيقي وكذلك العبري الحديث المسمى بالعبري المربع وتحدث الفينيقيون في المستعمرات الفينيقية حتى شمال افريقية بالفينيقية .

واعتقد ان جميع اللغات التي تحدثها الانسان منذ العصور السحيقة حتى الان اشتقت من اصل واحد ، ثم طرا اختلاف على تلك اللغات منذ القدم ، منذ ان عرف الانسان الكتابة على الرقم الطيني في العراق القديم فاستخدم اداة تشبه الاسفين ونقش على الحجر في مصر القديمة ، أو كتب بالمداد على ورق البردي في مصر أو فينيقية .

وأخيرا ، ما علاقة اللغات السامية باللغة المصرية القديمة ؟ ليس من شك في وجود تشابه كبير . كما ان حضارة وادي النيل سارت في وقت واحد مع حضارة بلاد الرافدين منذ الألف الرابعة قبل الميلاد .

لقد انتهت من دراسي لاصل لغات العالم ، الى ان الشرق الأدنى القديم كان مهذا للغات التي انتشرت في العالم

والأدلة على ذلك كثيرة كما هو واضح في البحث الذي أشرت إليه . وإن اللغة الكنعانية الفينيقية . وقد ورثت أبحاثها من الكتابات السينائية الميريوغليفية كانت حلقة الوصل بين اللغات الحديثة . العربية والأوروبية .

سابعاً : ومنها قيل عن تعطيل فكرة انتشار الحضارة من الشرق إلى الغرب ، وتبرير انتشارها من الغرب إلى الشرق . أو أن المقابر الضخمة أو المنشآت المعمارية في غرب أوروبا وإنجلترا أبنية نشأت تلقائياً دون الاعتماد على حضارة الشرق فهو ضرب من الخيال ثم ما الذي قدمته أوروبا حضارياً للشرق في عصوره القديمة حتى يمكننا اعتبار غربي أوروبا مهداً للحضارات أو وسط الدانوب . إن زاقورات بلاد ما بين النهرين وأهرامات مصر ومعابدها ومقابرها وثوبها وإدائها والطب المصري القديم وشريعة حمورابي والأبجدية الكنعانية والأساطير السومرية والآكديّة والمصرية والحيثية كل هذه العناصر التي لازال جزء كبير منها في باطن شرقي البحر المتوسط فاضت على أوروبا وانتارت لها طريق المعرفة . ولازالت حضارات شرقي البحر المتوسط تنهر عيون المثقفين وأهل العلم في جميع أنحاء العالم . وما المعارض التي عرضت فيها نماذج من الحضارة المصرية وحضارة بلاد الرافدين ودور التحف العالية التي تمحظ بالكثير من تراث شرقي البحر المتوسط وتزاحم المشاهدين والمعجبين لأكثر دليل على أصالة حضارة الشرق الأدنى القديم .

العلاقة بين الحضارة القديمة في الشرق والأمريكيتين

إن نظرية جوردن شيلد GORDON CHILDE المعروفة تحت اسم الانتشار التحول Modified Diffusionism والتي سبق أن تحدثنا عنها حينما ناقشنا انتقال الحضارات من شرق البحر المتوسط إلى غرب أوروبا ، ومحاولة كولن رنفرو Colin Renfrew إمكانية حدوث انتقال بين الحضارات القديمة من الغرب إلى الشرق وليس العكس . وهو في هذا يؤكد فكرة الانتشار الحضاري بوجه عام . إلى جانب ما افترضه من قيام الحضارة تلقائياً في كل بيئة دون الاعتماد على الأخرى وهو يقول « لسنا في حاجة إلى افتراض شيء من الاعتدال إلى أن التقدم المعروف في عصر ما قبل التاريخ جاء عبر تأثيرات خارجية » .

وسبق أن ذكرت في نهاية حديثي عن فكرة إعادة كتابة ما قبل التاريخ الأوروبي أن حقيقة فكرة الانتشار ليست مؤكدة تماماً ، ولكن هل نستطيع أن نقبل كل ما يتصوره البعض وإن نلني ما هو موجود على خرافتنا من مؤشرات تشير إلى اتجاه من وادي النيل والرافدين إلى أوروبا اعتماداً على تلك الدراسات التي ما زالت في طور التجربة .

حينما تحدثنا كل من شارون وشوماس ميكرون^(٢٥) SHARONS. and THOMAS W. MCKERN كيفية قيام الحضارة في الأمريكيتين ، اعتماداً على نظرية تطور الحضارة وانتشارها . وإن الحضارات التي قامت في الأمريكيتين لابد أنها وصلت عن طريق أصحاب الحضارات القديمة التي قامت في الشرق : الشرق الأوسط ، مصر ، وإغند والصين . ويعتقد كل من الكاتبين بوجود صلات بين شعوب العالم الجديد القدامى وشعوب العالم القديم .

25 — Sharons and Thomas W. McKern, in *Mankind Magazine*, 11 (April, 1970), 59-68, 85, pageant of World Cultures
paul Thomas Wally Lippincott, 1971 (446-452).

حينما قام أحد المغامرين من الاوربيين في مايو ١٩٧٠ وهو ثور هيرداهل THOR HEYERDAHL بقاربه المصنوع من البردي والذي كان يزن حوالي ١٥ طنا برحلة عبر المحيط الاطلنطي لفت نظر المهتمين بالدراسات عن اصل سكان العالم الجديد . واعتقد بعض العلماء في امكانية قيام رحلات بين العالم الجديد والقديم . وحاول هيرداهل ان يثبت امكانية قيام المصريين القدماء بغزو أعالي البحار منذ عام ٣٠٠٠ ق.م وانهم وصلوا الى امريكا بآلاف من سنين قبل كولومب COLUMBUS وكان لهم اثر في تطوير حضارتي جواتيمالا GUATEMALA وبيرو PERU .

حاول هيرداهل القيام بقاربه البالغ من الطول حوالي ٥٠ قدما ، وعلى الهيئة التي اتخذها القراعة من قبل في صناعة السفن كما هو مصور على جدران المقابر المصرية ، وكان معه ٦ من البحارة . حاولوا القيام من مياه شواطئ مراكش التي قام بالقرب منها كولومب مستعينين بالرياح والتيارات الموجودة عبر الاطلنطي ليصلوا الى شبه جزيرة يوكاتان Yucatan حيث كان يقيم الملايا Maya ولم يوفق هيرداهل في الوصول الى هدفه بالطريقة التي يحتمل ان المصريين القدماء قاموا بها .

قام هيرداهل بعبور المحيط الهادئ منذ حوالي ٣٠ سنة قبل رحلته عبر الاطلنطي على رمت من خشب خفيف يسمى kon-tiki لاثبت ان الوصول الى الأمريكتين عن طريق البحر تم قبل رحلة كولومب . ولم يفتتح احد حتى الآن بتفسير معقول عن كيفية قيام حضارات قبول ووصول كولومب .

نعود الى السؤال التقليدي وهو : هل قيام الحضارات القديمة في الأمريكتين كان له صلة بالحضارات القديمة في العالم القديم ؟ ام ان هذه الحضارات نشأت في عزلة ، او انها كانت على اتصال باقوام مجهولين ؟

يرفض علماء الانثروبولوجيا قيام شعوب ما قبل التاريخ بالاتصال عن طريق البحر بالأمريكتين ولماذا قامت الحضارات في وسط وجنوب الأمريكتين ، وكان اساسها زراعي ؟ ان الانسان حيوان مبدع ، ميال الى الاختراع ليسد حاجياته ، فلما تم الكشف عنه في إحدى نصفي الكرة الأرضية في عصر ما قبل التاريخ ، في امكانه اختراعه مستقلا عن النصف الآخر ليؤدي به نفس الاحتياجات في مثل هذه الظروف وكانت هذه الأدوات خاصة بممارسة صيد الحيوان البري والمائي أو الرعي أو الزراعة فهي تشمل الفؤوس والشظايا والاتصال وزؤوس السهام والمكاشط والسكاكين والمناجل وكانت موادها متوفرة في الطبيعة فهي اما من الحجارة أو العظام أو العاج أو الخشب أو النحاس وهذا الرأي هو ماسبق أن أشرنا اليه حينما كتب دي مورجان « ان هذه الأفكار القديمة كانت افكارا تلقائية عند تلك الجماعات البدائية ، دفعت اليها ظروف معيشتهم وبيئتهم وانها توجد في أي مكان » .

وحينما يتقدم ركب الحضارة في الشرق ، نجد تشابها بين الكثير من عناصر حضارات الشرق في مصر القديمة مثل عبادة الشمس ، ولحظ الهيرودوتيني والتحنيط والوصفات الطبية . أما عن أهرامات المكسيك فهي أقرب الى الزاوورات التي كشف عنها في حضارة العراق القديمة منها الى اهرامات مصر . كيف وصلت تلك الأفكار ؟ وهل نستطيع أن نقول انها أفكار عليية ؟ اذا جاز هذا في أدوات عصر ما قبل التاريخ وانها تلقائية لانها أدوات لا يحتاج الانسان

فيها الى الكثير من المهارة والتفكير . أما ونحن أمام عقيدة وفنون فيها تشابه كبير من تلك التي وجدت في الشرق فهذا يستوجب منا التفكير في ضرورة وجود صلات حضارية .

ان اولئك الذين يرفضون وجود رحلات سابقة لرحلة كولومب وكذلك الذين يؤيدونها نقول لهم انه لا نشك كثيرا في ان المدخل الأول الى الأمريكتين لم يكن عن طريق السفر على الأقدام عبر برزخ بيرينج Bering من حدود سيبيريا والاسكا في رحلة رعاة حيوانات تلك المنطقة في هذه العصور البعيدة في القدم مثل الماموث Mammoth والوعول والثيران الأمريكية طويلة الشعر قصيرة الأرجل . نزلوا الى الأمريكتين قبل معرفتهم استخدام المعدن ولم يكن عندهم ميل الى الزراعة . لم يكن هدفهم البحث عن اراض جديدة . ولكن في تجوالهم يحاولون الابتعاد عن كتل الجليد الكبيرة . كان طريق برزخ بيرينج سهل المنال ، وحتى يومنا هذا لا تبعد شواطئ سيبيريا والاسكا بما لا يزيد عن ٥٦ ميلا وفي فترة الهجرات الأولى ، والتي تمت تقريبا منذ حوالي ٣٨ قرنا قبل الميلاد ، فقد قللت المساحات الثلجية الكثير من مستويات البحر . واتصلت القارتان غالبا بجسر من الأرض يتراوح عرضه بين ٥٠٠ الى ألف ميل . وكان ممرا سهلا على الصيادين الأوائل الذين كانوا يتعقبون حيوانات الصيد الثلجية البطيئة الحركة . ويستطيع الانسان في أيام شمسية مشرقة ان يرى شواطئ سيبيريا من الاسكا .

لأبد ان الكثير من تلك الجماعات التي قامت بهذه الرحلة ماتت أثناء الرحلة خصوصا كبار السن الذين لم يتحملوا وعناء السفر فوق الثلج . وبعض هؤلاء جاء على نهر يوكون Yukon ومكنيزي MCKENZIE واقام بعضهم حيث يقم الأمريكيون الآن في الجنوب الغربي ، وبعضهم اتجه نحو الشرق وبعضهم وصل الى المكسيك وأمريكا الجنوبية وبعضهم وصل الى نهاية الأرض TIERRA DEL FUEGO .

وحينما وصل الاسبان الى امريكا الشمالية في القرن الخامس عشر لم يكن بها واحد من المسمى « امريكي اصلي AMERINDIAN » والملاحظ ان بين هؤلاء ملامح مغولية : عيون سوداء شعر اسود ناعم ، وجنات بارزة . وكانت أجسامهم نحيلة ، قصيرو القامة ، ومن النادر ان كان لهم لحى ، كثيرو شعر الجسد أكثر من الاوربيين .

هؤلاء هم أسلاف الأوائل من الأمريكين - عبارة عن مجموعات مختلفة لا توجد بينها قرابة ، فشلت في المساهمة في التطور الحضاري في العالم القديم . وكان بأمريكا الشمالية أكثر من خمسين لغة حينما وصل الاوربيون الى امريكا ، الى جانب عدد لا يحصى من اللهجات المحلية .

ومارس بعض القبائل الزراعة المحدودة ، عل ان الهنود قلما مارسوا استئناس الحيوانات والقت بعض الجماعات استئناس الديك المتوحش ، ولم يكن ذلك من أجل لحمه ولكن من أجل ريشه ، وكذلك الكلب مثلاً كان في العالم القديم وهو عمل عالمي . وقد تصدى الأسبان للوحشية وللانفاس الحضاري الذي كان مثلاً في امريكا الشمالية ، واستمر ذلك عشرات من سنين ، واعتبروا الهنود في مرتبة أوط من البشر .

وواجه الغزاة الاسبان في امريكا الوسطى والجنوبية شعوبا وضع فيها السفسطة ولتعطش الغزاة الذين طغوا على امريكا الوسطى في اثر اكتشاف كولومب للذهب ، كان العالم الجديد حقا ارض العجائب . فوجدت مراكز شاسعة

للاحتمالات الدينية بها اهرامات ومعابد واقفية واسعة اشرفت عليها سلطات قوية ، وقامت بتنفيذها مجموعات ضخمة من العمال . وهنا زُرعت مساحات شاسعة من الأراضي كانت صحراء جرداء وذلك بعد ادخال وسائل الري الحديثة والطرق المعبدة والجسور المعلقة . وان المنشآت الاثرية والاهرامات المتناسقة تجاوزت في حجمها ورونقها الواضح المنشآت الاوربية المعاصرة . وفي امريكا الوسطى شعوب ابتكرت تقويما أكثر دقة من غيرها ، وطريقة لترقيم افضل من ترقيم اليونان ، شعوب ادركت الفرق بين النجوم والكواكب ، وتنبأوا بدقة اوقات كسوف الشمس . وفي كل مكان نجد حقيقة واضحة عن معلومات لا مثيل لها في الرياضيات ، في العمارة والفلك والمهندسة .

ويعتقد اليوم أن قدماء شعوب ما بين الامريكتين جاءوا على ارامات من بولينيزيا POLYNESIA او ميكرونيزيا MICRONESIA وعدد كبير من علماء الانثروبولوجيا (يميل الى مناقشة امكانية الاتصالات عن طريق الباسفيك من العصور التي سبقت رحلة كولومب) لم تكن جزر الباسفيك مسكونة في الفترة المتقدمة من اقامة الامريكتين في امريكا الوسطى ولكن مؤخرا . وعليه فلا يمكن أن نعتبر سكان هذه الجزر استطاعوا ان يشكلوا المجموعة الأولى من سكان امريكا .

وحدثنا شارون وثوماس ميكرون في مقالها السابق ان العلمانيين حاولوا البحث عن المدن الضالعة في نواة امريكا NUCLEAR AMERICA ففي عام ١٨٨٢ قام احد المحامين وهو اجناتوس دونلي IGNATUS DONNELLY من فلادلفيا بمحاولة نشر كتاب تحت عنوان -ATLANTIS, THE ANTEDILU- MAYAS والازتك AZTECS والهناد الاخرين في العالم الجديد جاءوا من مستعمرات من القارة الغارقة العجيبة ولكن هذه معلومات اسطورية . عل ان الكتاب ظل تحت الطبع حتى اليوم . ومن الغريب ان نظرية وجود قارة في المحيط الاطلنطي هي من النظريات الأكثر شمولاً . ولكن لا توجد حقيقة تؤيدها . ويقول الجيولوجيون انه لا توجد قارة في المحيط الاطلنطي ، عل الأقل ليس في الستة ملايين سنة الأخيرة .

ويشير جيمس شير شوارد^(٢٦) JAMES CHURCHWARD الى احتمال نشأة الانسان في المحيط الباسفيكي في جزيرة مو MU الاسطورية . ويحدثنا شير شوارد عن الكشف عن لوحات مقدسة في التبت والهند وعن قارة كبيرة فقدت كان بها أكثر من ٦٤ مليون نسمة ويدعى أن هؤلاء هم الذين استعمروا العالم ، مبتدئين بامريكا الوسطى . وان « مو » كانت لها حضارة عمرها خمسين ألف سنة ضاعت منذ اثني عشر ألف سنة كما يقول في « اعصار من النار والماء VORTEX OF FIRE AND WATER » وكل ما قاله هذا المؤلف ضرب من الخيال .

كذلك ، النظريات التي حاول اصحابها اقتراض وجود صلة بين النواة الأولى لامريكا NUCLEAR AMERICA وجماعة الحثيين Hittites والاثروسكان ETRUS CANS والعشر قبائل المقدونة من اسرائيل واسطول الاسكندر الذي فقد ، كل هذا ايضا ضرب من الخيال . ويقول كل من شارون وثوماس ميكرون ان الرأي الأكثر ثبوتاً ، الاعتقاد بأن مجموعات كبيرة نقلت من مصر الى العالم الجديد . ويقولان ان البيوت سميتELLIOTT SMITH استشهد في ذلك بالعثور على الذهب فيها بين الامريكتين ، ونظر سميت الى الذهب كرمز

للشمس التي عادت في مصر وييرو . ويقول انه حينما كان يوجد الذهب ، لم يتفاهس المصريون عن الذهب بعيداً للحصول عليه . ويتفق الباحثون حالياً على عدم تمكن جماعات من البشر بأعداد كبيرة عبر البحار قبل رحلة كولومب . كما لا يمكن تأييد الرأي القائل بإمكانية هجرات عبر المحيط لنقل شعوب ومواد غذائية لتكوينهم .

ولكن ما هي نظرة العلم والعلماء في الاتصالات العرضية من العالم القديم مثل الرياح التي تدفع بعض السفن في البحار الشديدة والزوايح ، أو فرصة واحد من مليون من المكتشفين أو المغامرين للحصول على الذهب من أكمة بعيدة ، والعبيد أو الأرض البكر . أن المعلومات في العالم الجديد عن الرياضيات والهندسة والفلك استلزم تطوراً من مراحل طويلة ، ولابد ان هذا اقتضى ورود حضارات في فجر تاريخ العالم الجديد . وإذا صح ان المستعمرين من أراض بعيدة وصلوا الى الأمريكتين في سفن ولم يكونوا بأعداد كبيرة ولكن في رحلات متفرقة بقوارب غريبة . هل معنى هذا اننا لا نتصور أن نجد تفوقاً على الحضارات الأمريكية الوحيدة ، كذلك لمسات متفرقة ولكن واضحة من مخلفات العالم القديم .

شاهد كورتس CORTES - كما يقول شارون - في المكسيك قلنسوات منحنية ولها نتوءات بعضها شبيهة في شكله بما كان موجوداً عند الاغريق في عهد الاسكندر الأكبر . هل نستطيع القول بان هذا جاء عن طريق الصدفة أو أن هذا للاستلزام المفقود أو أن هؤلاء الرجال ذوي القلائس عبروا المحيط للرسو على شاطئ المكسيك ؟

وفي جواتيمالا GUATEMALA حيث مارس كبار الكهنة بجوار البشر المقدس طقوس التضحية البشرية ، شاهد الاسبان التعميد ، الاعتراف ، الكفارة ، وطقوس مفزعة أخرى . هل مر احد من المسيحيين الى هذا المكان قبل كولومب ؟

وفي شولولة CHOLULA بالمكسيك بقايا اهرامات تشبه الزاפורات في حضارة العراقي القديمة . وبعض الاثريين شبهها بأهرامات مصر ولكنها هي في الواقع أقرب الى الزاورة منها الى الهرم . وفي الواقع ان الزاورة والبناء الموجود حالياً بالمكسيك عبارة عن اهرامات ناقصة ويتكون كل واحد منها من قاعدة لمعد مزودة بسلم خارجي يصعد اليه الانسان حتى القمة .

تشابهت فكرة الهرم أو الزاورة في شولولة مع ما جاء في الكتاب المقدس حينما حدث الطوفان : اذ جاء في الاصحاح الحادي عشر من سفر التكوين (٣) « وقال بعضهم لبعض هلم نصنع لبنا ونشويه شيا . فكان لهم اللبن مكان الحجر وكان لهم الحمر مكان الطين . وقالوا هلم نبين لنا منسا مدينة وبرجا رأسه بالسما . . . » فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما » كذلك جاء في القرآن الكريم في قصة فرعون ، موسى سورة غافر اية (٣٦) « وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاعساب (٣٧) اسباب السموات فاطلع الى اله موسى واني لآفته كاذبا وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل وما كيد فرعون الا في تباب » ، فهل اقام اكسلهوا XELHUA في شولولة برجا مرتفعا كان يصعدون ان يصل به الى السماء . غماما مثلما جاء في الكتب المقدسة . لكن في شولولة ذكر انه حينما فرغ من البناء أضرم الاله النار في الهرم . وتوزعت لغة الشعب ، كما حدث بعد طوفان نوح : في الاصحاح الحادي عشر ايضا « وقال الرب هوذا شعب واحد ولسان واحد لجميعهم » .

ان زاقورات ما بين الأمريكيتين ليست مقابر كما انها لا تشبه اهرامات مصر من الناحية الهندسية . فاهرامات مصر مقابر ، بينما زاقورات المكسيك وجواتيمالا تمثل معابد ولم تستخدم كمقابر .

لكن هذه النظرية الأخيرة كانت تتحطم عام ١٩٤٩ حينما تم الكشف عن هرم في بالقا PALENQUE (٣٧) في اقليم المايا MAYA . وعثر فيه على حجرة تحت الأرض خاصة بالدفن ويصل اليها الانسان عن طريق عمرات خادعة مثلاً فعل المصريون القدماء في تفصيل لصيغ المقابر . وخصصت حجرة الدفن هذه لرفات الكاهن الأكبر او لرئيس من الرؤساء ، لأن القبر كان يضم أجمل أنواع من الحجارة الكريمة من البشم Gade والذهب .

وبالإضافة الى ذلك ، زودت الجثة بالخواتم ، والأساور وصدرية من الخرز ، وفوق وجهه قناع من البشم على الطريقة الفينيقية ويجاور الجثة دمية صغيرة من البشم غالباً انها تمثل كينش اهر KINICH AHAU إله الشمس عند المايا وللدمية لحية . وعادة نجد عند المغول دمية مايو MAYAN لكن الوجهه التي لها لحى وأنوف محدبة معروفة أكثر في العالم القديم عنها في الحديث .

والتابوت نفسه من حجر واحد وغطاؤه على هيئة انسان وهو يشبه التوابيت الفينيقية التي اقتبست من التوابيت المصرية . وفي الحجرة المجاورة لحجرة الدفن ، عثر على بقايا رفات ستة اشخاص ، هي غالباً تمثل التضحية البشرية بالخدم من أجل هذا السيد الذي دفن ليصاحبه في رحلته الأخيرة . وهذا عرف عند بعض الشعوب في الشرق الأدنى ، ولكن لم يمارسه المصريون الا في حالة واحدة فقط ووجدت في مخلفات الأسرة الأولى ، في مقبرة مريت نيث . اما الحالة الثانية ، فوجدناها في كومة بالسودان ، اذ دفن حبيبي جفائي من كبار موظفي الملك سنوسرة الأول ، على الطريقة النوبية ففصحى بالخدم حين دفته ولكن لم يكن ذلك مألوفاً في مصر الفرعونية .

وإذا صبح هذا الذي حدث من وجود تضحيات بشرية تصاحب كبار رجال الدين او الرؤساء وان هذا وصل الى ما بين الأمريكيتين . وان هذا الإله الملتهبي الذي وجد في بالقا في الدمية للمتحية أيضاً يمتثل انه وصل الى ما بين الأمريكيتين من الخارج . وتدلنا أساطير الأزتك AZTEC على وجود إله له لحية يقدم المعرفة لزواره . هذا هو الإله الأبيض المعروف تحت اسم قوتز اكواتل QUETZALCOATL وهو يشبه الثعبان المجنح وقد تكرر وجوده وجدير بالذكر ان الثعبان المجنح عرف في الديانة المصرية القديمة . وكان موطن هذا الإله مدينة تولا TULA كما انه يشبه الآلهة المغولية اذا تجاوزنا ما نعرفه عن الأنف كما نعرف أن ملوك مصر القدماء وأنهم بدلا من ان يمثلوا حليقي الحلي ، قاموا بخلق اللحية الطليعية ووضعوا لحى مستعارة . واختلفت لحى الآلهة عن لحى الملوك . وكذلك قام الحكام في وسط أمريكا بمثل ذلك . كذلك ، كان لكبار موظفي الدولة في مصر الفرعونية لحى اصطناعية أصغر من لحى الآلهة والملوك . من هم هؤلاء الملتحون الذين قاموا بالتضحية ؟ ومن الغريب ، ان لهم سحنة زنجية في فترة لم يظهر فيها بعد الزواج في أمريكا .

عثر الأثريون في ترس زاپوتيس TRES ZAPOTES بناحية فيراكورس VERACRUZ بامريكا الوسطى على رؤى ومناخيل ضخمة من كتلة واحدة من الحجر ارتفاعها حوالي ٦ أقدام ومحيطها أكثر من ١٨ قدماً ، وترتفع أكثر من ١٠ أطنان . كما عثر على نماذج أخرى تشبهها في لفتا^(٢٨) La Vanta . وقد قطعت من منطقة تبعد عن ترس زاپوتيس بحوالى عشرة أميال في جبال توكتللا Tuxtla في زمن لم تعرف فيه المعجلات . كذلك الحال في نقل الحجارة الضخمة التي بنيت بها أهرامات مصرف الدولة القديمة ، خصوصاً تلك التي كان يؤق بها من أسوان من حجر الجرانيت والتي غطيت بها حجرة الدفن في الهرم الأكبر للملك خوفو من الألف الثالث قبل الميلاد وكانت تزين ما يقرب من أربعين طناً ، نقلت من أسوان إلى هضبة الجيزة ، ثم رفعت إلى حيث هي الآن في بناء الهرم وهكذا ، أيضاً لم تكن المعجلات معروفة في مصر القديمة في ذلك الوقت الذي بنيت فيه الأهرامات المصرية .

لكن السحنة الزنجية واضحة . فقد كشف في مونت البان Monte Alban بناحية اوكساكا Oaxaca على كتلة كبيرة منحوتة استخدمت في البناء تمثل راقصين بأنوف فطسى وشغاف غليظة ووجوه مستديرة .

وإذا لم يكن هناك زواج بعيد دخلوا العالم الجديد قبل كولومب ، فمن أين أتى هذا الجنس وليس لدى سكان القارة السوداء وسيلة من وسائل النقل عبر المحيط يستطيعون استخدامها للوصول إلى العالم الجديد هل من الممكن أن تتصور وصول أحد الأهرامات نتيجة هبوب أعصار اتجه إلى شاطئ أمريكا الوسطى . اعتقد هذا التصور بعيد الاحتمال لأن المسافة بين افريقية والأمريكتين طويلة والتيارات في المحيط الأطلسي كثيرة ولا بد على من يعبر هذا المحيط أن يكون على علم تام بهذه التيارات وأن يزود بالماء العذب والتموينات الكافية لهذه الرحلة .

كما يتساءل الأثريون أيضاً عن وجود وحدة زخرفية متكررة وهي اللوتس انتشرت في الهند وأمريكا الوسطى . كذلك رؤوس المغازل spindle whorl التي عثر عليها في فلسطين ومصر لا يمكن تمييزها عن تلك التي وجدت في المكسيك وبيرو . ووجد في بيرو أنوالاً للنسج عرضية ورأسية تشبه تلك التي عثر عليها في مصر ومصور نماذج منها على مقابر بني حسن من الدولة الوسطى حوالي ١٩٠٠ ق . م .

عديدة هي تلك الأشياء التي عثر عليها في العالم الجديد وتشبه إلى حد كبير تلك التي وجدت في مراكز الحضارات بجنوب شرقي آسيا . فالاله شاك مول Chac-Mool الذي عرف في المراكز التولية Toltec sites عرف في الهند وجنوب شرقي آسيا من الأيام الأولى ليوفا كذلك الاجراس النحاسية في البشر المقدس من شيشن ايتزا Chichen Itza ويوكاتان Yucatan شبيهة بتلك التي عثر عليها في جنوب شرقي آسيا .

والشيء العجيب في هذه المكتشفات العثور في كمبوديا على المدينة الخيالية انجكور فات Angkor vat وهي الأكثر شهرة بمدن الملايا من أي شيء عثر عليه في العالم القديم وكذلك الاجراس النحاسية الكثيرة العدد التي وجدت في المالين القديم والجديد .

مثل هذه الاختراعات ، سوف يقضى عليها وتصبح باردة وثقيلة الفهم لأن الأشياء المزدوجة تفقد هجتها ورونقها حينما نوضع في قوائم لا حصر لها من لمسات حضارية . ومع ذلك فإن الأزواج في الفنون يثير سحرا مدعما .

ونجد مثل هذا الأزواج ليس فقط في مختلف فنون التعدين - الطلاء ، اللحام بالنار والصهر ، واللحام بالقصدير وطرق النحاس والذهب والفضة والبلاتين والرماس - عرف كل ذلك في العالم الجديد منذ مئات السنين قبل كولومب وكذلك نضع في تلك القائمة الطريقة المعروفة بصناعة التماثيل بواسطة الصب او ما يسمى بالفرنسية *Cire perdue* وبالانجليزية *Lost Wax* الشمع المفقود : اذ يقوم الصانع بتجهيز ما يريد ان يشكله بالطين ، ويضع فوقه مسحوقا من الفحم الخشبي ، ويضع فوقه شمعا ، ثم يضع فوق الجميع طينا ، تاركا في القاعدة فتحة يخرج منها الشمع حينما ينصهر الشمع . ويقوم العامل بصب الذهب من الفتحة نفسها او أى معدن ليحل محل الشمع . وحينما يستقر المعدن ويريد يكسر الغطاء الخارجي تاركا قالباً يمكن استخدامه بعد ذلك . كما يترك لنا نموذجاً من التمثال الذي رغب عمل نماذج منه . وأقدم من قام بصب المعادن اولا المصريون القدماء والفينيقيون والحيثيون وجميع شعوب الشرق الأدنى القديم وكذلك التولتيون *Toltecs* والانكا *Nncas* ويعتبر سكان بيرو *Peru* هم المثل الفريد في العالم الجديد لاستخدام المياه في الري العادي وري الأراضي المتدرجة مثلاً هو موجود في بعض مناطق بلاد ما بين النهرين ووادي النيل . واستخدمت الجماعات السابقة للانكا في بيرو مجاري المياه فوق القناطر والقنوات في الزراعة كما ان عمليات قطع الحجارة من المحاجر والبناء تشبه كثيرا ما سلكه المصريون القدماء . ووجدت هذه الامبراطورية طرق معبدة تتخللها على مسافات متباعدة استراحات وامكنة للمبيت وامتدت طرق الانكا الى مسافات كبيرة ، بلغت احيانا ثلاثة آلاف من الاميال وسط جبال الاندز *Andes* الشديدة الارتفاع والادوية العميقة وبها جسور معلقة ، استخدمت فيها حبال من الالياف والشعر عبر هُؤات واسعة .

تعتبر بيرو بلد التناقضات . فكان للانكا وروادهم تقويم محكم على اجسام فلكية . ووسائلهم في ذلك لم تكن معقدة .

اعتمد الانكا في التراسل والتسجيلات على نظام مركب من حبال معقدة او ما يسمى *Quipos* فمثلت العشرات بخط . وتداخل الحبال الملونة يشير الى الاحداث الهامة واما توكوس والشارس و *Hankos* *Chaaras* عبارة عن حبال خاصة خيط بها لآلئ واصداق او احجار كريمة ، استخدمت في مسك الدفاتر لكل من الدائن والمدين وكتب الانكا الهيروغليفية .

عذينة هي الملامح في بيرو المؤرخة من المهود السابقة للانكا والتي تشير الى التأثيرات الشرقية وخصوصا النصوص والعلامات التي وجدت على الفخار والمنحوتات والمعادن وقلة من الباحثين هم الذين يقررون وجود صلات بين عشرات من كلمات في اللهجات البيروية ولغات الصين واليابان . ولكن التشابه يظهر انه سطحي ومن السهولة يمكن نقده .

كذلك كان الطب الذي يمارسه البيرويون القدماء يعتبر في زمانهم متقدما تقدما كبيرا فمهرروا في الجراحة ، وعالجوا الكسور بعناية ، وهرقوا الكثير من الطرق المختلفة بالبنج وقاموا بعمليات الترنشة *Trephination* كل

ذلك ، عرف في القرن الرابع قبل الميلاد لكن عرف هذا كله في العالم القديم قبل ذلك التاريخ خصوصا في مصر القديمة .

ولوحظ في كل من مصر وبيرو في الموميات التي وجدت ، ان كلاما من الملح والاحشاء ينظف ويحفظ بانواع معينة من الاعشاب والطيب . وحفظت الاحشاء في الموميات في مصر الفرعونية في اوان اصطلاح على تسميتها Canopic Jars (٢٩) وتلف الجثة في كل من مصر وبيرو بعد ان تحف في القمصة من نسيج الكتان . وعثر في بيرو على موميات محفوظة نتيجة التحنيط ، ولو ان التحنيط الذي مارسه البيرويون ليس مثل جودة التحنيط المصري القديم لكن لا زالت توجد حتى اليوم جثث بجماعها شعر ، وكثير من هذا الشعر احمر اللون ، ووجود هذا الشعر الاحمر اللون ، وكذلك وجود أقنعة ذهبية خاصة بالموتى كما هو الحال في مصر القديمة ، كل هذا من الامور التي لازالت تحتاج الى تفسير .

خاتمة

بعد الذي قدمنا من نماذج عن وجود بعض ملامح حضارية في الأمريكتين تشبه تلك التي وجدت في الشرق القديم ، الا ان هذه النماذج لا تدفعنا الى قبول مبدأ انتشار الحضارة الى الأمريكتين في هذه العهود البعيدة في القدم والتي كانت وسائل النقل فيها محدودة . ويميل جمهرة المتخصصين الى ضرورة وجود حقائق شاملة جامعة اكثر من تلك التي كشفت حتى نتمكن من اعطاء رأى اخير في هذا الشأن لان المقارنات التي سبق ان تحدثنا عنها هي مقارنات لحالات فردية . وعلى ذلك فيجب البحث عن المزيد من الحقائق الثابتة .

ومن الغريب ان الباحثين لاحظوا وجود نباتات مزروعة في العالمين القديم والجديد . لا بد ان الرحالة القدماء حملوا معهم مواد تمويية ، كانت حبوبا بمثابة القنطرة التي تسد الفراغ المختص بنباتات كل من العالمين القديم والجديد . لكن القوائم التي قدموها لم يأت فيها ذكر القطن والقرع العسل والبطاطا وجميع هذه النباتات عرفت في العالمين قبل مجيء كولومب فيها هو موقف البحث العلمي امام هذه الاشياء التي وجدت في العالمين .

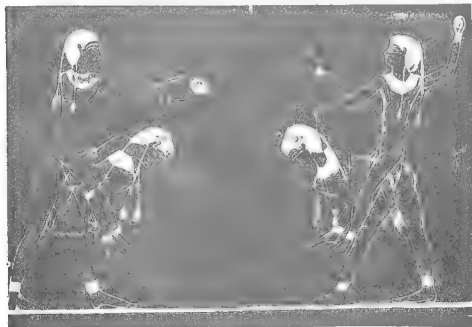
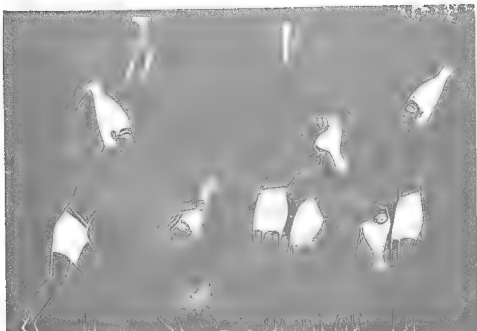
ما زالت نظرية الاتصال عبر برزخ بيرنج لها وجاهاتها . فليس من شك ان قدماء سكان امريكا جاءوا اليها عن هذا الطريق ، فسكن الاسلاف منهم امريكا الشمالية واندفعوا الى الجنوب ليقیموا في امريكا الوسطى (ما بين الأمريكتين) والظاهر انهم اتحدوا مع غرباء جاءوا عبر البحار . وعلى هذا تتحطم المعارضة التقليدية لهذا الرأى وخاصة بالاتصال البحري السابق لرحلة كولومب . غير اننا لا يمكن تجاهل هذه المطابقات العظيمة في العالم الجديد . ولكن في الامكان ان نتصور ان الرحلات عبر المحيطات ولو انها صعبة غير انها محتملة في شكلها الطبيعي من جانب اناس احبوا البحر في فجر التاريخ .



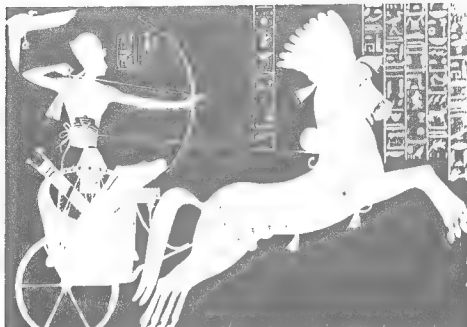


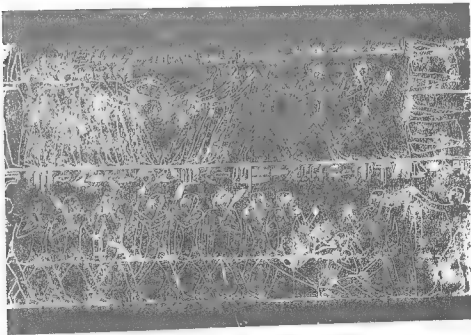
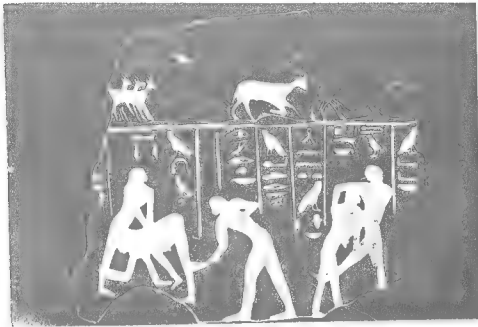


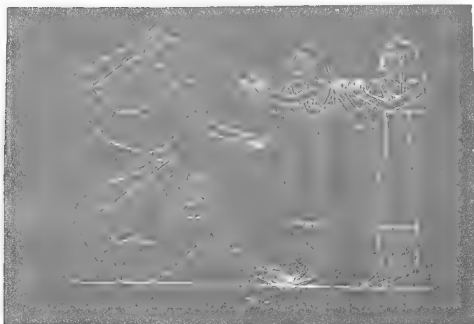
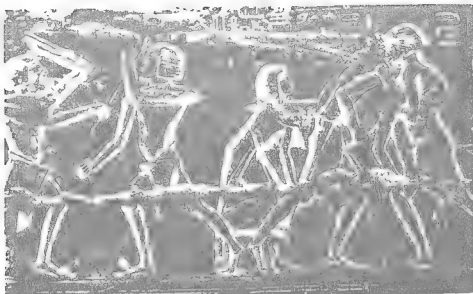


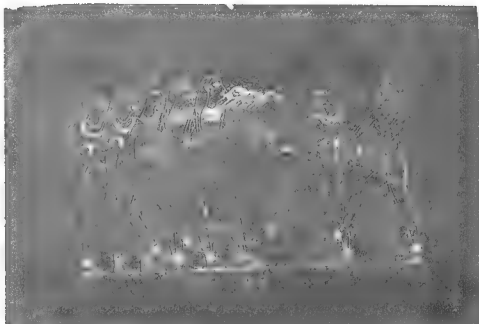


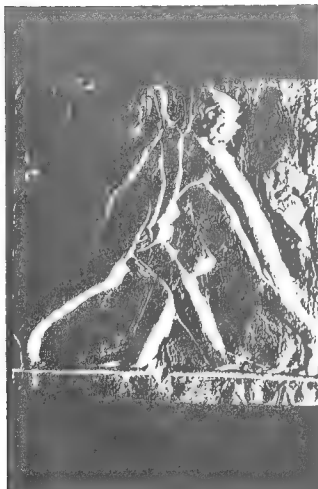


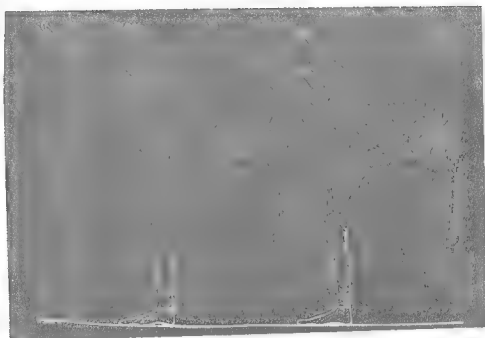












تُعَدُّ المصادر السريانية من المصادر المهمة في دراسة التاريخ العربي والإسلامي وهي تعكس وجهة نظر النصارى لأنها كتبت بالسريانية التي يجيها العرب والمسلمون .

وهذا البحث هو محاولة لالقاء الضوء على الطريقة التي تعرض بها المصادر السريانية التاريخ العربي والإسلامي . ومدى اهتمام هذه المصادر بالتاريخ العربي والإسلامي . والجوانب التي تؤكد عليها المصادر السريانية عند كتابتها للتاريخ العربي والإسلامي .

المصادر السريانية هي المصادر التي كتبت باللغة السريانية ، وهي فرع من اللغة الآرامية ، التي كانت لغة سكان سورية وما بين النهرين خلال القرون الثلاثة عشر الأولى لظهور النصرانية .

ومؤلفو المصادر السريانية هم من طبقة رجال الدين النصارى الذين لمبوا دوراً « مهما » في شؤون حياة أتباعهم . وقد نقل هؤلاء المؤلفون السريان فصولاً بكاملها من موارد تاريخية ورثوها عن أسلافهم ، أو أنهم اختصروا بعض هذه الموارد وأعادوا تنظيمها ثم أضافوا إليها حوادث وقعت في أيامهم أو أنهم جمعوا بعض رواياتهم من المعاصرين لهم والمهتمين برواية الحوادث التاريخية . وخير مثال على ذلك دينوسيوس التلمحري^(١) ، ميخائيل السوري^(٢) ، وابن العربي^(٣) .

التاريخ العربي والإسلامي من خلال المصادر السريانية العراقية

جاسم صكيان علي

Dionysius, Tell-Mahre. ed. and trans J. B. Chabot, (Paris, 1895) .

(١)

Michael the Syrian, Chronique de Michel Le Syrien, ed. J. B. Chabot, (Paris, 1899-1901).

(٢)

Bar-Hebraeus, The Chronography, trans. W. Budge, (London, 1932).

(٣)

يعتمد التلمحري على الوثائق المكتوبة التي وصلت اليه إضافة الى الروايات الشفهية التي وصلت اليه عن طريق الآخرين^(٤)، وينقل ميخائيل السوري عن التلمحري ثم يضيف الى ذلك ما تمكن من جمعه من وثائق وبعض الروايات عن الآخرين^(٥). وسير ابن العبري على نفس الطريقة فهو ينقل عن ميخائيل السوري ثم يضيف أمورا كثيرة تمكن من الحصول عليها بجهوده الشخصية^(٦).

تتبع المصادر السريانية طريقة الخواريات في رواية الحوادث التاريخية فهي متشابهة في ذلك مع بعض المصادر الإسلامية ولا تعتمد المصادر السريانية الأسانيد في روايتها للحوادث التاريخية ولكن بعضها قد يشير الى اسم المصدر الذي رويت عنه الحادثة وقد لا تشير. والمصادر السريانية لا تروي الرواية التاريخية من مصادر مختلفة وبعده وجوه كما تفعل معظم المصادر الإسلامية بل تروي الحادثة التاريخية بوجه واحد وكأنها حقيقة مسلم بها.

ولما كان معظم مؤلفي هذه المصادر من طبقة رجال الدين النصارى لذا فإنها اهتمت بالأمور الدينية أكثر من الروايات التاريخية. وعلى كل حال فهناك الكثير من المواد التاريخية وردت ممزوجة مع المواضيع الدينية تسلط الضوء على الحالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي الإسلامي. وفيها معلومات ثرة عن حالة النصارى في المجتمع العربي الإسلامي إضافة الى احتوائها على معلومات اقتصادية لسياسة الدولة العربية والإسلامية تجاه النصارى^(٧). ويغلب على هذه المصادر العاطفة والتعصب لأن مؤلفيها كانوا من طبقة رجال الدين الذين كرسوا حياتهم لخدمة الكنيسة والعقيدة النصرانية.

ان المصادر السريانية المستعملة في هذا البحث من انتاج سريان عاشوا في العراق فهي عراقية بحتة. وكان للفتوحات العربية فضل كبير على نشاط مؤلفي هذه المصادر لكتابة التاريخ وذلك لأن هذه الفتوحات قد وجدت ما بين النهرين حضاريا ولم تعد مقسمة الى قسمين: قسم للبيزنطيين وقسم للساسانيين، كما كانت قبل الإسلام.

تروي المصادر السريانية أمورا كثيرة تبرر فيها ظهور الاسلام فيروى بعضها أن نجوما ظهرت في السماء كتلير سوء ينهى بأن كارثة عظيمة ستحل بالعالم وإن الله قد عاقب النصارى بظهور الاسلام لأن النصارى لم يلتزموا بدينهم وسادت بينهم شرعية الغاب^(٨).

W. Wright, A short History of Syriac Literature (London 1894) P. 202.

(٤)

Op., Ch., P.

(٥)

S. P. Brock, Syriac sources for seventh century History, in Byzantine and Modern Greek studies, (New Jersey, 1976) (٦)
Vol. 2. P. 23.

ونظر برصوم، الحناطيس الغرام الأول، طراز للنشر في تاريخ الآداب والعلوم السريانية ببلند، ١٩٧٦، ص ١٢٥ من سبيل المثال انظر -

J. Bar-Penkeye, The Chronicle of Bar-Penkeye ed. A. Mingana, Sources Syriacques, (Leipzig, 1908) Vol. I. PP. 173-174.

Dionysius, op-cit., pp. 6-7.

The Apology of al-kindl

ed. W. Muir, (London, 1885) pp. 81, 85, 106, 110-111, 116-117, 128-130, 196-197; Bar-Hebraeus, op-cit., p. 96.

الكندي، عبد المسيح بن اسحق:

James of Edessa, The Chronological Canon, ed. E. W. Brooks, in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (٨)
scharft., (Leipzig, 1899) Vol. 52. p. 324; Michnes, op., cit., p-p. 412, 416, 417.

ولاترعى المصادر السريانية معلومات كافية عند تعرضها للفتوحات الإسلامية عن سير هذه الفتوحات وعن موقف السكان من الفاتحين وعن الانتصارات العسكرية التي حققها الفاتحون وتغفل ذكر الحقوق التي حصل عليها النصارى من المسلمين . وكل ما تزويه هذه المصادر عن الفتوحات الإسلامية هو مجرد اشارات عابرة في حين أن هذه المصادر تبالغ في وصف الجوانب السلبية التي رافقت عملية الفتح وتنسب الى المسلمين أعمال السلب والنهب وارقة الدماء واستعباد الآخرين بدون رحمة^(٩) . في حين أن المصادر الإسلامية تزود الباحث بمعلومات مفصلة عن الفتوحات الإسلامية وما رافقتها من أحداث .

وقد يعود عدم اهتمام المصادر السريانية بتفاصيل الفتوحات وبالجانب الإيجابي منها لعدة أسباب منها : أن مؤلفي هذه المصادر ، وهم من طبقة رجال الدين النصارى ، لم يرغبوا في أن يطلع النصارى على المبادئ الإنسانية التي جعلها الفاتحون لئلا يترك النصارى دينهم ويعتقوا الاسلام . لقد عمل هؤلاء المؤلفون على عزل النصارى عن الاسلام وميادله اثيرة أهملين في آثارهم ضد المسلمين في الوقت المناسب وذلك عن طريق المبالغة في وصف بعض السلبات التي رافقت عملية الفتح^(١٠) . يضاف الى ذلك أن المصادر السريانية لم تكن مستعدة نفسياً لأن تصف ما لحق بالكنيسة النصرانية ، من هزائم أمام انتصارات المسلمين لذا فإنها غضت الطرف عن ذكر المعلومات المفصلة عن الفتوحات الإسلامية .

وتستعمل المصادر السريانية . التقويم الأغريقي والميلادي^(١١) في تأريخها للحوادث التاريخية الإسلامية . وتقع في بعض الأخطاء عند تأريخها للفتوحات الإسلامية ، فالتلمحوى وميخائيل السورى ، وهما ينقلان عن المؤرخ البيزنطي ثيوفانوس^(١٢) ، يرويان مثلاً « أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٥ هـ / ٦٣٦ م »^(١٣) في حين تروي المصادر الإسلامية أن فتح الجزيرة كان في ١٨ هـ / ٦٣٩ م^(١٤) ما عدا سيف بن عمر فإنه يروي أن فتح الجزيرة كان في سنة ١٧ هـ / ٦٣٨ م^(١٥) .

Bar-Penkaye, op., cit., p. 374;
Solomon al-Basri, The Rev, Trans. R. A. W. Budge (Oxford, ١٠٤ ص (١٩٧٦) بغداد) ، ص ١٠٤
1886) pp. 124-125.

James of Edessa, op., p. 324; Bar-Penkaye, op., cit., p. 173. (١٠) مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ص ١٠٤ .

(١١) عدا ميخائيل السورى فإنه يستعمل التقويم المجري إضافة الى التقويم الإغريقي والميلادي .

Theophanes, Theophanes Chronographia (Bonn, 1839) ed. in Gropus scriptorum, Historiae Byzantinae, (Bonn, ١٢) 1839) p. 521.

Dionysius, op., cit., p. 5, Michael, op. cit., Vol. 2. p. 420 (١٣)

(١٤) ليلانزي ، فصح البلدان (لايدن ، ١٩٦٨) ص ١٧٢ - ١٧٣ ، الطحطاوي ، تاريخ الطبري ، ج ٢ (طوب ١٩٦٤) ص ١٤٠ ، خليفة بن خياط ، تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، ج ١ (دمشق ١٩٦٧) ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٥) الطبري ، تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ج ٤ ، (القاهرة ١٩٧٠) ص ٥٣ .

وتطلق المصادر السريانية على الفاتحين لفظة « العرب »^(١٦) وتصف العرب بأنهم جيلوا على الغيرة^(١٧) وحدة الطبع^(١٨) والشراسة^(١٩) والظلم^(٢٠) وهي تحكم على العرب هذا الحكم القاسي استنادا الى حالات فردية استثنائية نتيجة لأخطاء بعض صغار العمال تلك الأخطاء التي تعرض لها المسلمون أيضا . في حين لم تكن تلك الأخطاء والممارسات غير الصحيحة جزءا من سياسة الدولة العربية الإسلامية .

ومن الأمور التي تثير الانتباه معاملة المسلمين للنصارى خاصة ، ولأهل الذمة عامة ، فالمصادر الإسلامية تروي معلومات منفصلة عن هذه المعاملة سواء أكانت المعاملة جيدة أم غير جيدة^(٢١) . في حين أن المصادر السريانية تؤكد على بعض الحالات القليلة والنادرة ، والتي لا يقاس عليها ، والتي وردت فيها معلومات عن المعاملات القاسية التي اتبعتها بعض العمال والخلفاء مع النصارى وأهل الذمة . وفي أحيان أخرى ، تروي لنا المصادر السريانية معلومات مشابهة لتلك التي وردت في المصادر الإسلامية مما يشير الى احتمال استفادة المصادر الإسلامية والسريانية بعضهما من البعض الآخر أو أن كلا المصدرين يعترفان من معين واحد^(٢٢) .

تؤكد المصادر السريانية على الجوانب السلبية من التاريخ الإسلامي ، فهي تؤكد على حروب المسلمين مع البيزنطيين أو على الحروب الأهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان . وتحاول المصادر السريانية أن تظهر البيزنطيين بمظهر المسالمين وأن المسلمين هم الذين يبدأون الحروب ضد البيزنطيين لغرض قتل النصارى واسترقاقهم وسلب أموالهم وحرق مزارعهم . وتصف آثار الحروب على النصارى بكثير من المبالغة لغرض كسب عطف القارىء وكثيرا ما تحاول المصادر السريانية أن تظهر أن انتصار البيزنطيين في بعض الحروب على المسلمين ، مرجعه مشيئة الله ، وأن حروب المسلمين بعضهم مع البعض الآخر يعود الى رغبة الله في عقاب المسلمين لأنهم ظلموا البشرية وانتهكوا الحرمات^(٢٣) .

وتتكلم المصادر السريانية بأسهاب عن المعاهدات الإسلامية - البيزنطية التي حصل فيها البيزنطيون على امتيازات كثيرة من المسلمين ولكنها تنقض الطرف عن المعاهدات والانتصارات التي حققها المسلمون على البيزنطيين^(٢٤) .

James of Edessa op., cit., p. 324; Bar-Penkaye op., cit., p. 175.

(١٦)

مؤرخ مجهول ، التاريخ الصغير ، ص ٩١ .
(١٧) توما المري ، قرأ ساء ، ترجمة عن السريانية الى ايرلندا (الوصل ، ١٩٦٦) ص ٢٩ .

(١٨) توما المري ، نفس المصدر والصفحة .

(١٩) توما المري ، نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢٠) توما المري ، نفس المصدر ص ١٣٥ .

J. S. Ali, The Christians of the Jazira, 17-132 A. H./638-750 A. D. Unpublished P. HD. thesis (Edinburgh, 1982) pp. (٢١) 255-281.

J. S. Ali, op., cit., p. 196, 197, 198.

(٢٢)

Bar-Penkaye, op., cit., p. 174, Dionysius, op., cit., pp. 4-17.

(٢٣)

(٢٤) صفحات متفرقة من المصادر الآتية : -

Theophanes, op., cit., Dionysius, op., cit., Michael the Syrian, op., cit., Bar-Hebraeus, op., cit.,

وتتصف المصادر السريانية المسلمين عمالا وولاء وخلفاء بأنهم يستقلون مراكزهم السياسية لتحقيق مآربهم الشخصية ، فتروي بأنهم صادروا أموال الناس والرهبان وامتلكوا الضياع^(٢٥) . في حين أن المصادر الاسلامية تؤكد على الجوانب الايجابية في علاقة الحكام المسلمين برعاياهم النصارى وغيرهم من أهل النعمة . ومع ذلك فانها تروي بعض الجوانب السلبية في هذه العلاقة مع ندرتها^(٢٦) .

وتذكر المصادر السريانية أن المسلمين قاموا باحصاء النصارى أربع مرات لمعرفة عددهم واحصاء ممتلكاتهم ونواحيهم الزراعية ومدخولاتهم السنوية . وتتصف هذه المصادر عمليات الاحصاء بأسلوب يتصف بالعنف^(٢٧) . ولا تروي المصادر الاسلامية الا احصاءين : الأول تم في عهد عمر بن الخطاب ، والثاني تم في عهد عبد الملك بن مروان^(٢٨) .

يعتبر التلمحري من أكثر المصادر السريانية اهتماما بعملية الاحصاء السكاني التي ربطها بجباية الضرائب ، اذ يزود الباحث بمعلومات مفصلة ، أكثر من أي مصدر آخر ، في عمليات الاحصاء ووسائل الجباية والهجرة من الريف الى المدينة وعن معاملة عمال الخراج لأهل النعمة وعن وقوع الفلاحين تحت سطوة المرابين^(٢٩) . وورد في كتاب الخراج لأبي يوسف وتاريخ الطبري وبعض مؤلفات الجاحظ والمصادر الاسلامية الأولية الأخرى معلومات تؤيد روايات التلمحري^(٣٠) . وقد أخطأ التلمحري حينما قال أن أول احصاء سكاني قام به المسلمون لأهل النعمة كان في أيام هبة الملك بن مروان لأن المصادر الاسلامية والمصادر السريانية الأخرى تروي بأن أول احصاء سكاني لأهل النعمة تم في عهد عمر بن الخطاب سنة ١٨ هـ / ٦٣٩ م^(٣١)

ومن الأمور التي تستحق البحث هو كيف تصور المصادر السريانية علاقة الخلفاء المسلمين وولايتهم بكيار رجال الدين من النصارى ؟ وهل كانت الخلافة الاسلامية تتدخل في تنصيب رجال الدين النصارى ؟ تشير بعض الوثائق السريانية الى مدى علاقة الخلافة الاسلامية بأمر تعيين رئيس النصارى ، فيذكر تاريخ جبرائيل أن جبرائيل أسقف طور

(٢٥) نوما المرجعي ، المصدر السابق ، ص ١٧٣ ، ١٩٥ - ١٩٩

Unknown Historian, *Asyriac chronicle of the year 864 A. D.* ed. and trans. E. W. Brooks in *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, (Leipzig, 1897) Vol. 51. p. 584; Unknown, *Historian, chronica Minrota*, ed. Cuill, (Paris, 1903) p. 55, Michael, *op., cit.*, Vol. 2. p. 464.

J. S. Ali, *op., cit.*, pp. 255-181.

(٢٦)

Dionysius, *op., cit.*, p. 16. unknown Historian, *Asyriac history of the year 846*, p. 582, 583, 584.

(٢٧)

(٢٨) عن احصاء الأول انظر : - أبو يوسف ، الخراج (يولات ١٨٨٥) ،

ص ٢١ ، أبو حنيفة للفسح بن سلام ، الأموال ، تحقيق عميل الحراس (القاهرة ١٩٦٨) ،

ص ٨٣ ، البلازري ، المصدر السابق ، ص ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ابن رسته ، الأخلاق الفسحة (لاهند ، ١٨٩١) ص ١٠٥ .

وعن الاحصاء الثاني انظر : - أبو يوسف ، المصدر السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ انظر

(٢٩) المصنفات الآتية في المصدر المذكور : ١١٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ٩٢ - ٩٤ ، ١١٢ ، ١٠٥ - ١٠٩ ، ١١٧ ، انظر الطبري ، المصدر السابق ، ج ٧ .

(٣٠) ص ٢٦٩ ، أبو يوسف للمصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ ، الجاحظ ، رسالة في بني أمية ، تحقيق محمد غزوان (القاهرة ١٩٣٧) ، ص ٩٨ .

Cf. J. S. Ali, *op., cit.*, pp. 232-233.

(٣١)

عبدین^(٣٢) كان قد حصل على عهد من عمر بن الخطاب يقول حکم اتباعه النصارى^(٣٣) . ويفهم من ذلك أن النصارى الخاضعين لحکم طور عبدین قد حصلوا على حکم ذاتي تحت ظل الخلافة الاسلامیة فی عهد اسلامي مبكر جدا . ویروي ابن المقفع ما يلي : (عندما مات بطریق أنطاکیة ، قال الولید بن عبد الملك :

« سوف لن أسمع بانتخاب بطریق للنصارى ما دمت حیا »^(٣٤) . ويفهم من النص الآخر أن سلطة تعین البطریرک النصراني كانت بيد الخلیفة فی فترة ما بین القرن الأول الهجري .

رغم قیام الخلیفة باصدار أمر تعین کثیر النصارى ، فإنه كان بإمكان النصارى اختیار الرجل المناسب لهذه الوظیفة . یروي المؤرخ البیزنطي ثيوفانوس^(٣٥) وعنه أخذ میخائیل السوری^(٣٦) وابن العبري^(٣٧) ، أن النصارى سألوا مروان الثاني الخلیفة الأموي (١٢٧ هـ - ١٣٢ هـ / ٧٤٤ - ٧٥٠ م) الموافقة علی قیامهم بانتخاب رئیس لهم بعد موت البطریرک اثناسیوس فی سنة ١٢٧ هـ / ٧٤٤ م فوافق مروان علی ذلك وانتخبوا ایوانیس بطریقا لنصارى الشرق (١٢٧ هـ - ١٣٧ هـ / ٧٤٤ م - ٧٥٤ م) وكتب مروان الی ولاته يأمرهم باحترام البطریرک وتبجیله .

روی ابن حمدون ما یشیر الی حرية النصارى فی انتخاب رئیسهم وإن عارسة رئیس المنتخب لصلاحیاته تتوقف علی موافقة الخلیفة وکثیرا ما كان الخلیفة یوافق علی ذلك^(٣٨) A

وكان النصارى فی بعض الأحيان یتخبون کثیرهم دون علم الخلافة مما عکس علاقتهم معها فی بعض الأحيان . فقد روی التلمحری^(٣٩) وآخرون^(٤٠) أن الخلیفة العباسي المنصور استدعى البطریرک للمنتخب دون علم الخلافة وسأله عن سبب عدم تقدیحه طلبا للخلیفة لاقرار سلطته علی النصارى . وبعد تحقیق وتعنیف عزل البطریرک وعین بطریقا جدیدا بدله^(٤١) . وإذا كانت المصادر السریانیة قد روت هذه الروایة لأبرز الجانب السلبي من حکم الخلافة الاسلامیة

(٣٢) من مدن البازیرة القرانیة المهمة ومن مراكز النصرانیة القبطیة شهدت لیل الاسلام سلسلة من الاضطهادات الفارسیة (السلسلیة) .

Mingana, A., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933) Vol. I pp. 462-463; C. Moss, (٣٣) Catalogue of Syriac printed Books and Related Literature in British Museum. (London, 1962) pp. 381, 558, 1099.

Patrologia Orientalis Vol. 5, p. 65.

(٣٤) تاریخ البطاریة : مذكور فی مجلة

Op., cit., p. 646.

(٣٥)

Op., cit., Vol. 2, p. 464.

(٣٦)

Chronicon Ecclesiasticum, ed. and trans J. B. Abbeloos and Th. J. Lamy, (Louvain, 1872) Vol. I, p. 310.

(٣٧)

A. Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland, 1906, Vol. I, p. 467.

(٣٨) تذكره ابن حمدون ، مذكور فی مجلة

Op., cit., p. 70.

(٣٩)

Unknown Historian, Assyriac Fragment, ed. R. W. Brooks : ed. in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen, Vol. (٣٩) 54. (Leipzig, 1900), pp. 217-220.

Ibid, p. 220. Segal, J. B., Syriac Chronicles as source Material for the History of Islamic people, ed. B. Lewis and P. (٤٠) M. Holt, (London, 1962) p. 252.

للأقليات الدينية فإن مخالفة النصارى بعدم أخذ موافقة الخلافة على انتخاب رئيس لهم ، يعني أن النصارى قد أساءوا استعمال الحرية المعطاة لهم في عهد الدولة الإسلامية . إن دراسة حالة النصارى قبل الإسلام أو حالة النصارى الذين يحتفلون ملحيين عن الامبراطورية البيزنطية تشير إلى مدى التصف والحيف الذي كان يعانيه النصارى قبل الإسلام وتحت حكم البيزنطيين المعاصرين للخلافة الإسلامية . ومدى الحرية التي وفرتها لهم الخلافة الإسلامية .

تولي المصادر السريانية الكوارث الطبيعية اهتماما كبيرا ، إذ تروي معلومات كثيرة عن هذه الكوارث الطبيعية ، التي تعرض لها رعايا الخلافة الإسلامية أو محاصيلهم الزراعية ، كالفيضانات والجراد والمجاعة والقحط . وهي تتفق مع المصادر الإسلامية في ذلك ، ولكن المصادر السريانية تربط حدوث هذه الظواهر بغضب الله على البشرية لا قترافهم الآثام والذنوب وظلم^(٤١) الناس .

وتروي المصادر السريانية روايات تثبت بها أن المسلمين والنصارى كانوا مبتعدين بعضهم عن البعض ولم تكن هناك أية رابطة اجتماعية تربط بعضهم البعض الآخر ، فقد روت هذه المصادر أن الكنيسة منعت المرأة النصرانية من الزواج بالمسلم^(٤٢) وفرضت عقوبة الحرمان على من خالف ذلك^(٤٣) . وفي حقيقة الأمر فقد كان هذا المنع مجرد حبر على ورق إذ تمت عمليات الزواج بين النصرانيات والمسلمين ولم تقف دونها القوانين الكنسية^(٤٤) . وروت المصادر السريانية أيضا ، أن الكنيسة منعت اتباعها من تناول لحوم أصحابي المسلمين^(٤٥) . ولعل الغرض من الروايات السالفة الذكر هو توسيع ذات الين بين المسلمين والنصارى لابقاء النصارى في عزلة عن المسلمين لئلا يترك النصارى دينهم ويعتقوا الإسلام .

وتتفق المصادر السريانية مع المصادر الإسلامية في روايتها للأوامر التي تقضي بعدم قبول شهادة النصارى ضد المسلم ، والأوامر المنسوبة إلى عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز والتي تلزم أهل الذمة التقيد بارتداء زي معين لتمييزهم عن المسلمين^(٤٦) . ولعل هذا الاتفاق مرجعه أن المصادر السريانية قد أخذت ذلك من المصادر الإسلامية .

وعند ذكر المصادر السريانية لاسم الرسول والخلفاء الراشدين فإنها تسميهم ملوك العرب ، ولعلها تفعل ذلك لأنها لا تريد أن تعترف بنبو محمد (ص) ورسالته ، ولا بخلافة من جاء بعده من الخلفاء المسلمين .

(٤١) صفحات متفرقة من المصادر الآتية :-

James of Edessa, op., cit., Diogenes, op., cit., Bar-Hebraeus, The Chronography.

(٤٢) ابن الطيب ، وأبو الفرج عبد الله ، الله ، النصرانية (لوقا ١٩٥٦) ج ١ ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .
J. B. Chabot, Synodicon orientale (patri, 1902) p. 488. Mingana, op., cit., Vol. I. p. 35.

(٤٣) ابن الطيب ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٤٤) ابن الطيب ، نفس المصدر والجزء ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٤٥) ابن الطيب ، المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

Mingana, op., cit., Vol. pp. 34-35.

J. S. Ali, op., cit., pp. 265-266.

(٤٦)

وبما يثير الانتباه في تاريخ التلمحري أن التلمحري يطلق على الأمويين لفظة السوريين وعلى العباسيين لفظة الفرس^(٤٧)، ولعله فعل ذلك لأن الأمويين كانوا في سورية في حين أن التلمحري كان يعيش في تكريت. وأطلق لفظة الفرس على العباسيين لاشراك العباسيين الفرس معهم في الحكم تساعا أو لأن الثورة العباسية انطلقت من خراسان مركز التلمحري الفارسي ضد الأمويين.

تزودنا المصادر السريانية بمعلومات عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية للناس البسطاء وهي تعطي القارىء صورة واضحة عن المشاكل التي عاينها عامة الناس. وقد وردت في بعض المصادر المتأخرة منها مقاطع انتقادية وحتى انتقادية بعنف للعهد الذي يعيشون فيه، وهذا يعني أن هؤلاء المؤرخين أصبحوا أحرارا « ليكتبوا ما يرونه صحيحا » بلغتهم السريانية التي يفهمها المسلمون، وقد أخذت المصادر السريانية أمورا تاريخية ورد ذكرها في المصادر الاسلامية.

ورغم ما ذكر عن المصادر السريانية من أمور ايجابية فهي غير موثوق في روايتها عن الحوادث الرئيسية في التاريخ الاسلامي، لأن مؤلفيها كانوا بعيدين عن مسرح الأحداث باستثناء أفراد قلائل منهم. وقد عاش مؤلفو هذه المصادر بعيدين عن المجتمع ويلاط الأمراء والولاة وذلك لمنزلتهم السياسية الدنيا كاقليّة خاملة.

يمكن تقسيم المصادر السريانية الى قسمين: مصادر سريانية شرقية، ومصادر سريانية غربية. ومن أهم المصادر السريانية الشرقية رسائل ايشوعيا ب الثالث^(٤٨) البطريرك النسطوري ت هـ ٣٨ / ٦٥٨ م وتاريخ ابن بكتاية^(٤٩) ت القرن الأول هـ / القرن السابع م وتوما المروجي ت ٢٢٦ هـ / ٨٤٠ م ومؤرخ مجهول^(٥٠)، ومؤلفو الشهداء والقديسين، وتاريخ ماراليا مطران نصيبين. وهذه المؤلفات غير انتقادية ومزينة بالحقائق وتقصص القديسين ما عدا ثلاثة مؤرخين هم: مؤرخ مجهول الذي يزودنا بتفصيص عن الحوادث التاريخية حتى سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م وله فائدة عظيمة لأنه ألف قبل سنة ٥٠ هـ / ٦٧٠ م بواسطة راهب نسطوري. والمؤرخ الثاني هو ابن بكتاية الذي يهاجم المسلمين هجوما « عنيفا » ويتشفي بهم عند حديثه عن الحرب الاهلية التي عاشها المسلمون بعد مقتل عثمان والحرب الاهلية التي رافقت حركة عبد الله بن الزبير. ويؤيدنا بمعلومات مفصلة مزينة بمبالغت من أثر الحرب الاهلية على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي والاسلامي. وهو المصدر السرياني الوحيد الذي يروي لنا معلومات مفصلة عن المساعدات التي قدمها النصارى للخلافة الأموية أثناء حروبها ضد المختار بن عبيد القهي. والمؤرخ الثالث هو ماراليا مطران نصيبين وهو من مؤرخي القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي. وكتابه الموسوم بتاريخ ماراليا النصيبيني عبارة عن رزمة من الأحداث والتواريخ. انه تاريخ استقرالي. يعتمد مؤلفه على المصادر السريانية

Op., cit., pp. 43, 45, 55.

(٤٧)

Isho-Yabo III, Liber Epistolarum, ed. B. Duval, (Paris, 1905).

(٤٨)

(٤٩) من أكثر المؤرخين السريان تأليفاً لحكم معاوية بن أبي سفيان انظر ص

The Chronicle of Bar-Penkaye, p. 175.

680-670/

(٥٠) عاش المؤلف في القرن الأول الهجري. كتب كتابه ما بين سنة ٥٠ - ٦٧٠ هـ

Op., cit., p. 184.

(٥١) ٦٧٠ - ٦٨٠ م. وهو عمل للكتاب النسطوري.

والإسلامية وهو المؤرخ السرياني الوحيد الذي يعرض الروايات التاريخية بأسلوب هادئ بعيد عن العاطفة ، ولذا فمن الصعب معرفة هويته الدينية من خلال تاريخه . يروي ماراليا الحوادث التاريخية بعد أن يسبق الرواية بذكر اسم المصدر الذي استقرأ منه الرواية وهو يفعل ذلك بنهج دقيق مغربل للمصادر^(٥٦) .

وأما المصادر السريانية الغربية فرغم قلتها فإنها تمتاز بأن أسلوبها تاريخي عميق . وأول هذه المصادر هو تاريخ التلمحري الذي ينتهي عام ١٥٨ هـ / ٧٧٤ م . والكتاب عبارة عن روايات عملة مليئة باقتباسات طويلة من الكتاب المقدس ومناجاة الساء ضد آثام الآخرين وأخلاقهم المبتذلة . ومع ذلك فالكتاب يزودنا بصورة واضحة عن تاريخ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي في أرض الرافدين . فهو يصف أرض ما بين النهرين وصفا دقيقا « مبينا » صلاحيتها للزراعة وكيف استغل الفلاحون كل بقعة فيها .

ويصف التلمحري بشئ من المبالغة سوء معاملة العمال للفلاحين مما أدى الى ثورة الفلاحين ضد العمال ويوضح الأساليب التي قمع بها العمال ثورة الفلاحين . ويتكلم بالتفصيل عن المصادر التي اتبعتها الولاة وتدخلهم المستمر في حياة الناس الخاصة . ويعطينا معلومات عن صيادي الأسماك والضرائب المفروضة عليهم . ويصف وصفا « دقيقا » عمليات ختم اعناق الفلاحين وتعاون الدعاكين والموظفين لانتاج عملية ختم الاعناق ويتكلم عن الضرائب التي أثقل بها الفلاحون مما اضطرهم الى الوقوع في ديون التجار وبيع أطفالهم وممتلكاتهم لغرض ايفاء هذه الديون ، ويبين التلمحري أن عمال الخراج أجبروا الفلاحين على دفع الخراج ذهباً « بدلا من دفعه عينا^(٥٧) » . وقد أبد الطبري^(٥٨) وأبو يوسف^(٥٩) وأبو عبيد القاسم ابن سلام^(٦٠) . هذه المعلومات التي هي حالات فردية وليست جزءا من سياسة الدولة .

يروي التلمحري أنه في زيارته لمصر وجد أن جزية أهل الامة ثقيلة فتوسط لدى والى مصر ، الوالي بجعلها مساوية لجزية أهل الامة فيما بين النهرين وهي ٤٨ درهما على الأغنياء و ٢٤ درهما على الطبقة المتوسطة و ١٢ درهما على الفقراء^(٦١) . ولا تذكر المصادر الإسلامية هذا التغيير في كمية الجزية المفروضة على أهل الامة .

وهناك مؤلف سرياني آخر يتناول تاريخ الرها ، يعالج المؤلف تاريخ النصف الأول من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ويبدو أن مؤلفه كان معاصرا للأحداث التي وصفها ، ومن المحتمل أنه كان شاهد عيان لبعضها . يروي المؤلف معلومات دقيقة عن المسلمين والصليبيين في الرها وما أصاب المدينة من دحر وإرهاب بسبب تبادل حكم المدينة بين المسلمين والصليبيين . ويلقي المؤلف اللوم على الصليبيين ويقول أنهم كانوا وراء هذا الرعب والعنف .

(٥٦) ترجم الكتاب الى العربية يوسف حيي . بغداد ، ١٩٧٥ .

Op., cit., pp. 92-137.

(٥٧)

(٥٨) المصدر السابق ج ٧ ، ص ٢٦٩ .

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٥٦) المصدر السابق ، صفحات متفرقة .

Segal, op., cit., p. 254.

(٥٧)

ويصف المؤلف عملية دخول نور الدين زنكي للمدينة سنة ٥٤٩ هـ / ١١٥٤ م بطريقة يبين فيها مدى تسامح المسلمين مع سكان المدينة من أهل اللمة . ويروي المؤلف صورا كثيرة من صور التسامح الاسلامي التي عكستها معاملة نور الدين لكبار نصارى مدينة الرها^(٥٨) . وقد ورد ما يشابه هذه المعلومات في مؤلف سرياني آخر عاش مؤلفه أيام سقوط القدس على يد صلاح الدين سنة ٥٨٣ هـ / ١١٨٧ م .

يعتبر ميخائيل السوري بطريرك انطاكية ٥٦٢ هـ - ٥٩٣ هـ / ١١٦٦ م - ١١٩٦ م من أهم المصادر السريانية التي اهتمت بالتاريخ الاسلامي . كتب كتابا في التاريخ الديني والمسيحي العام من أول الخليقة حتى سنة ٥٩٠ هـ / ١١٩٣ م الفه بالسريانية في عدة مجلدات وجعل كل صفحة منه ثلاثة أعمدة خص أولها بالتاريخ الديني والثاني بالمدني ودون في الثالث أمورا متفرقة وهي تضم حكايات ونوادر محلية . وهذا القسم هو أهم الأقسام في كتابة التاريخ الاسلامي ففيه يروي أمورا تتعلق بالحسد والقسط والجفاف والحراق ومعلومات مفصلة عن العمال المسلمين ورؤساء القبائل العربية والفلاحين وعامة الناس .

وعند ميخائيل السوري أن ظهور الاسلام كان بداية لانقراض اليعاقبة من استبداد البيزنطيين الذين اضطهدوا النصاري المختلفين عنهم مذهبيا وهو بهذا يعكس وجهة نظر اليعاقبة^(٥٩) الذين ينتمي الى مذهبهم . ويقول ميخائيل ان الله عاقب الروم بظهور الاسلام لأن الله : -

« لما رأى شرور الروم الذين لجأوا الى القوة فنهروا كنائسنا ، وسلبوا أديرتنا في كافة ممتلكاتهم ، وأنزّلوا بنا العقاب في غير رحمة ولا شفقة ، أرسل أبناء اسماعيل من بلاد الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم . وفي الحق أننا إذا كنا قد نحملنا شيئا من الحسارة بسبب انتزاع الكنائس الكاثوليكية منا واعطائها لأهل خلفدونية^(٦٠) ، فقد استمرت هذه الكنائس في حوزتهم . ولما سلمت المدن للعرب خصص هؤلاء لكل طائفة الكنائس التي وجدت في حوزتها (وفي ذلك الوقت كانت قد انتزعت منا كنيسة مهص وكنيسة حران) . ومع ذلك لم يكن كسبا « هينا » ان نتخلص من قسوة الروم وإفهام وحققهم ومحرمهم العنيف ضدنا وإن نجد أنفسنا في أمن وسلام »^(٦١) .

ويرى ميخائيل السوري ان ما لحق بالنصارى ومزارعهم ومدنهم من التخريب في بداية الفتوحات الاسلامية أمرا « طبيعيا » يرافق كل حرب . ويقول ميخائيل السوري بعد أن استقرت الفتوحات الاسلامية عادت الأمور الى مجاريها الطبيعية وانتعشت الحياة الاقتصادية للنصارى وتمتوا بكامل حريتهم التي حرّموا منها أيام البيزنطيين .^(٦٢)

Ibid, p. 255.

(٥٨)

(٥٩) مذهب نصاري بطول يوجد طيبة واحدة للسيد المسيح .

(٦٠) مؤلفه يبيّن عدد في مدينة خلفدونية سنة ٣٢٥ م ، أصدر مشرين كثيرا عجلت خلف الأمور التي هم الكنيسة .

(٦١)

op., cit., Vol. 2, p. 410-411.

(٦٢)

Ibid.

ويمتاز ميخائيل السوري عن غيره من المؤلفين السريان ، بأنه يزود الباحث بمعلومات مفصلة عن علاقة الحكام المسلمين بمشاهير النصارى ، ويروى بشكل موضوعي لأنه يروي الجانب السلمي والابحائي من هذه العلاقات (٦٣) . وقد ورد ما يؤيد ميخائيل السوري في رواياته عن هذه العلاقات في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (٦٤) .

ومن المؤرخين السريان الذين اهتموا بكتابة التاريخ الاسلامي ابن العبري ت ٦٨٥هـ / ١٢٨٦م وهو أحد مشاهير علماء السريان وقد كتب في أمور كثيرة منها التاريخ المدني (٦٥) والتاريخ الكنسي (٦٦) . أخذ عن يعقوب الرهاوي (٦٧) ت ٩٠ هـ / ٧٠٨م . وروى عن ميخائيل السوري نقلاً « حرفياً » . وأخذ عن تواريخ سريانية وعربية وفارسية . وفي تاريخه المدني يوجه انتقادات عنيفة للإسلام وللرسول محمد (ص) . وقد أُنْغِصَ المسلمون لأنه كتب تاريخه المدني والكنسي بالسريانية التي يجهلها المسلمون . وعندما طلب منه أن يترجم كتابه التاريخ المدني الى العربية ، ترجم الكتاب وحذف منه تلك الانتقادات الموجهة للإسلام (٦٨) . وابن العبري هو المؤرخ السرياني الوحيد الذي كتب في تاريخه المدني أن عمر بن الخطاب كان قد جاء الى الرها ووقع عقد الصلح مع سكانها (٦٩) . في حين لم تذكر ذلك المصادر الاسلامية .

وروى ابن العبري في تاريخه الكنسي أموراً كثيرة تخص العلاقة بين الرسول والخلفاء الراشدين من ناحية وبين النصارى الشرقيين (النساطرة) من ناحية أخرى . فهو يروي ان ايشوعياح الثالث البطريرك النسطوري قد ارسل هدايا للرسول وان الرسول أعطاه عهداً وسلطة لحكم النصارى . وقد حدد الرسول في هذا العهد اثني عشر درهما « ضريبة » يدفعها كل نصراني للدولة الاسلامية . وحث الرسول في هذا العهد المسلمين على مساعدة النصارى في بناء كنائسهم وأديرتهم (٧٠) . ولم تذكر المصادر السريانية الأولية والمصادر الاسلامية ما يؤيد ذلك . وعلى كل حال فإن التاريخ الكنسي لابن العبري خصص لدراسة الامور التي تهم الكنيسة المسيحية . وقد أورد ابن العبري معلومات مفصلة عن علاقة كبار رجال الكنيسة النسطورية بالخلافة الاسلامية بأسلوب يظهر فيه الناطرة ، الذين يختلفون عنه صلباً انهم يفتشرون الى الكياسة وبعد النظر ، ويظهر الخلفاء والولاة المسلمين بأنهم يميلون الى البطش والتخريب (٧١) .

Ibid., Vol. 2, pp. 422, 456-463, 451-452, 449.

(٦٣)

(٦٤) الأغاني ، ج ١ (القاهرة ، ١٩٦٤) ص ٦٨٢ و ج ٢ ، ص ١٣٣ - ١٣٧ ، ١٢٨ ، ج ٥ ، ص ١٤٦ .
(٦٥) كتبه بالسريانية لم ترجم الى العربية بعد أن حُلف من الروايات والانتقادات التي هاجم بها الرسول محمد ﷺ رسالته .

(٦٦) كتبه بالسريانية وترجمه الى اللاتينية . ذكرته في الملحق رقم ٣٧ .

(٦٧) مر ذكره في الملحق رقم ٨ .

(٦٨) اسم الكتاب : قصص تاريخ الدول .

P. 69.

(٦٩)

Vol. 3, p. 118.

(٧٠)

Ibid., p. 136.

(٧١)

ويمكن أن نستنتج بأن المصادر السريانية تروي من التاريخ الاسلامي الروايات ذات العلاقة بتاريخ الكنيسة مؤكدة على الجوانب السلبية منها وهي ، وإن روت بعض الروايات الايجابية من هذا التاريخ فهي قليلة جدا ، وروت بعضها لأجل توجيه الانتقادات للامبراطورية البيزنطية التي خضع لها النصارى والتي يختلفون عنها مذهبيا . ولذا فمن الممكن القول بأن الرأي الذي طرحته الباحثة الانكليزية (P. Crown) والذي تؤكد فيه على الاعتماد كليا على المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي^(٧٢) هو رأي مبسّر ويحتاج الى إعادة نظر . ولكن يمكن الاستفادة من المصادر السريانية في كتابة التاريخ الاسلامي وخاصة الأمور التي تتعلق بدراسة تاريخ أهل الذمة في ظل الخلافة الاسلامية . وتشكل المصادر السريانية العمود الفقري في أي محاولة لكتابة تاريخ أهل الذمة تحت ظل الخلافة الاسلامية ولكن لا يمكن الاستغناء بأي حال من الأحوال عن المصادر الاسلامية في هذه المحاولة ، لأن الكثير من الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم ترد بشكل واضح في المصادر السريانية أولم ينل اهتمامها .



- ١ - البيلادري ، أحمد بن يحيى . ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م . فروع البلدان - تحقيق ونشر د. فوه (لايدن ، ١٩٦٨) .
- ٢ - Bar-Hocneum (d. 685 A.H./1286 A.D.
A : Chronicon Ecclesiasticum, (Louvain, 1872-1877) ed. and trns. J.B. Abbeloos.
B: The Chronography, trans. W. Rudge, (London, 1932)
- ٣ - Bar-Penkaye, John, (d. 1st century A.H. 7th century A.D.
The Chronicle of Bar-Penkaye, ed. A. Mingana in Sources Syriacae, (Leipzig, 1908) Vol. I. pp. 1-197.
- ٤ - إيليا برصينايا ، ت ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م . تاريخ إيليا برصينايا ، ترجمه إلى العربية يوسف حبي (بغداد ، ١٩٧٥) .
- ٥ - Chabot, J.B. (ed.)
Synodicon Orientale, (Paris, 1902).
- ٦ - Dionysius, Tell-Mahre (d. 231 A.H./845 A.D. Chronique de Denys de Tellmahre, ed. and trans. J.B. Chabot, (Paris, 1895).
- ٧ - ابن حمدون ، الحسن بن الحسن (ت ١٢١١هـ / ١٢١١م) ،
Journal of the Royal Asiatic Society of the Great Britain and Ireland (1908) Vol. I. p. 467. منشور في مجلة .
- ٨ - ابن اللطيف ، صفيوس ، ت القرن الرابع الهجري/المعاصر الميلادي .
Patrologia Orientalis Vol. 5, pp. 3-215 تاريخ الخطاطة منشور في مجلة
- ٩ - ابن العديم ، أبو الفرج عبد الله ، ت ١٣٥هـ / ١٠٤٣م . دقه النصرانية ، (لوكان ١٩٥٩ ، ١٩٥٧) .
- ١٠ - Iso-Yaba III (d. 38 A.H./658 A.D. Liber Epistularum, ed. B. Duval, (Paris, 1905).
- ١١ - James of Edessa, (d. 90 A.H./706 A.D. The Chronological Canon, ed. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen
Morgen Landischen Gesellschaft, (Leipzig, 1899) Vol. 52. pp. 261-327.
- ١٢ - خليفة بن خياط ، أبو عمر ، ت ٧٤٠هـ / ٨٥٤م . تاريخ خليفة بن خياط ، تحقيق سهيل زكار ، (دمشق ١٩٦٧) .
- ١٣ - الكتني ، عبد المسيح بن إسحق ت القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي .
Apology of al-KINDI, ed. W. Mohr, (London, 1832)
- ١٤ - المرجي ، فرما ، ت ٢٦٦هـ / ٨٨٠م . كتاب الرؤساء ، ترجمة البر أوبلة ، (غورل ١٩٦٦) .
- ١٥ - Michael the Syrian (d. 596 A.H./1199 A.D. Chronique de Michel Le Syrien, ed. J.B. Chabot, (Paris, 1899-1901).
- ١٦ - Solomon al-Baari (d. 7th century A.H./13th century A.D. The Book of the Bee, ed. and trans. W. Budge, (Oxford, 1886).
- ١٧ - الطبري ، عمر بن جرير ت ٣١٠هـ / ٩٢٣م . تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة ١٩٦٠ - ١٩٦٩) .
- ١٨ - Theophanes (d. 202 A.H./817 A.D.
Theophanis Chronographia, (Bonn, 1839).
- ١٩ - مؤرخ مجهول ت القرن الأول هـ- السابع الميلادي . التاريخ الصغير ، ترجمة بطرس حداد (بغداد ١٩٧٦) .

(١) اعتبرت (الفتاة) ابن دابور من أصل الاسم .

Unknown Historian,
Asyriac Chronicle of the year 846 A.D. ed. and trans. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen - ٧٠
Gesellschaft, (Leipzig 1897), Vol. 51, pp. 569-588.

Unknown Historian.
Chronica Minora, ed. J.B. Chabot and I. Guidi in Corpus Scriptorum christianorum orientalium parisiis. (Paris, - ٧١
1903) Vol. 4.

Unknown Historian, Asyriac Fragment. ed. E.W. Brooks in Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesell- ٧٢
schaft, (Leipzig, 1897) Vol. 51.

المراجع :-

All, Jasim Saghain,
The Christians of the Jazira 17-132 A.H./638-750 A.D. unpublished Ph.D. Thesis (Edinburgh, 1982). - ٧٣

Crown, P. Slaves on Horses (London, 1982). - ٧٤

Mingana, A.
Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, (Cambridge, 1933). - ٧٥

Moss, C.,
Catalogue of Syriac printed Books and Related Literature in the British Museum. (London, 1962). - ٧٦

Wright, W.,
A short History of Syriac Literature. (London, 1894). - ٧٧

المصادر :-

Brook, S.P., - ٧٨
Syriac sources for the seventh century History ed. in Byzantine and Modern Greek studies (New Jersey, 1976), Vol. 2. pp.
17-37.

Segal, J.B.,
Syriac Chronicles as sources Material for the History of Islamic people, ed. in Historians of the Middle East, ed. B. - ٧٩
Lewis and P.M. Holt, (London, 1962), pp. 246-258).

إذا كان الايمان والروحانية والحياة الاخلاقية لدى الصفوة من المسلمين والمسيحيين قد أشعت قدرا من الضوء للبحث من ديالتيهما الموقرتين ، فإن الجموع العريضة ، معقدة كانت او غتنة ، وققت شاهدا على وجود الاسلام والمسيحية وتأثيرهما القوي على التفكير الاجتماعي والسلوك . هذا امر يما لا يزال مطلوبيا على الحقيقة بيد أن ما تفرقت به فترة العصور الوسطى ، والتي نحلدها هنا وفق اغراضنا على أنها تمتد من عام ٦٧٢ م الى عام ١٤٥٣ م كان حلقة الوصل بين هاتين الدياليتين والقوتين السياسيتين العملاقتين في ذلك الوقت : الامبراطورية البيزنطية من ناحية والخلافة بتعاقب سلالاتها الأساسية في الشرق الأدنى من ناحية أخرى : الأمويون (٦٦١ - ٧٥٠ م) ، العباسيون (٧٤٩ - ١٢٥٨ م) ، في القاهرة : (١٢٦١ - ١٥١٧) ، الفاطميون (٩٠٩ - ١١٧١) ، الأيوبيون (في مصر ١١٦٩ - ١٢٥٢) ، المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٧) ، الروم السلاجقة (١٠٧٧ - ١٣٠٧) ، والعثمانيون (١٢٨١ - ١٩٢٤) . هذه الحلقة الشريرة من الصراع بين الشرق والغرب في تلك الحقبة كانت قد بدأت قبل ذلك بوقت طويل : الاغريق والفرس ، الروم والبارثيون ، الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الساسانية . لقد تغيرت الايديولوجية مع الفاتحين العرب المسلمين بينما استمرت العداوة ، وأكثر ما يلتفت النظر ان الناس أيضا مسلمين ومسيحيين استمروا يفكرون بلغة الصراع الديني والايديولوجي ، وتبعا لذلك تخلص خيالهم وزعم ذلك فلم يكن الفرس هم الذين قاوموا العرب المتصهرين ، وإنما المسيحيون البيزنطيون على الرغم من تفهقرهم ، وحتى الحدود الجبلية للأناضول . أما على الجانب الاسلامي ، فسرعان ما تجلى الحلم باتخاذ القسطنطينية عاصمة للامبراطورية .

الإسلام والمسيحية في لعصور الوسطى

رشاحمود الصباح

ورغم التهديدات العديدة الخطيرة ، فإن الحقيقة الأساسية ، مع ذلك ، هي بقاء القسطنطينية وروما غير محتلتين ، وانتقلت العاصمة الاسلامية من دمشق الى بغداد ثم القاهرة ، وأفسحت السيطرة العربية مجالا للفرس والأتراك . ان صراع الشرق - الغرب في العصور الوسطى قد أنهاه ، أخيرا هؤلاء الأتراك ، عندما شنوا حملتهم عام ١٠٧١ غربا عبر الأناضول . ورغم ذلك ، فقد استغرق الأمر أربعة قرون قبل أن تسقط القسطنطينية بعد الاحتلال العثماني للجزء الأكبر من البلقان إن أهمية هذا الحدث تكمن في أن العديد من المؤرخين يعتبرونه نهاية العصور الوسطى .

لقد ذكرنا الأيديولوجيات المختلفة : وقفت بينظرة مدافعة عن القضية المسيحية ، وحقيقة المسيحية ، بينا وقفت الخلافة ، ومن تولاها من بعد مدافعة عن قضية الاسلام ، وحقيقة الاسلام . لقد نظر الى محمد صلى الله عليه وسلم على أنه ناقل للدين الصحيح^(١) من ناحية ، وعلى أنه المتمرّد الخائن من ناحية أخرى وقد تصوره خيال العامة على هذا النحو . أما المسيح ، فقد اعتبره المسيحيون البيزنطيون الى حد كبير مؤلها ، بينا اعتبره المسلمون نبيا وليس أكثر من كونه رجلا ذا مكانة سامية . وها هنا أيضا لعب خيال العامة دوره ، بيد أن تبجيل المسلمين للمسيح يتناقض بشكل جلي مع الافتراءات المنصبة على محمد صلى الله عليه وسلم من جانب المسيحيين . لقد نظر الى الوحي على أنه افصح من الله عن ذاته من خلال كلمته : من ناحية اعتبر هذا متماثلا في شخص بعينه ، بينا من ناحية أخرى اعتبر متماثلا عبر تعبيرات لغوية محددة راسخة وقوية . ان الجدل الناشئ قد عززته شهوة وميل فطري للمناظرة الجدلية في ذلك الوقت ، كما يمكن لنا رؤيته في القرآن ، وأحيانا في الصراعات المسيحية المؤلمة للبيزنطيين وغيرهم فيما بينهم وقد اتخذ الجدل ذاته منحى منطقيا في سرعة وميض ، وعكس شكلا من أشكال الحرب المقدسة لدى المسلمين ، وشهادة فكرية مقدسة عند المسيحيين .

المسيحيون في الأراضي الاسلامية :

بين هاتين القروين ، كان هناك مسيحيون يعيشون داخل الأراضي الاسلامية وكانوا في البداية لا يميزون يستخدمون اليونانية في الكتابة . وقد رحب معظمهم بالعرب كمحررين ، إذ أن البطوريكية الأرثوذكسية والقوة الامبراطورية البيزنطية كانتا ذات طء ثقيلة على القبط ، واليعقوبيين الوحدانيين^(٢) المنشقين ، والالاخليقيديون^(٣) الآخرين ، لم يهتموا كثيرا ببيزنطة الأرثوذكسية التي عانوا في الحقيقة تحت حكمها ، وسثموا بحق النزاعات وشبه المحاكمات عن المذهب الصحيح للعقيدة المسيحية . ان الأغلبية العظمى من الشرق الأدنى وكل مسيحي شمال افريقيا قد ارتدوا ، ومن بين من بقى على دينه كان السوريون ، القبط الوحدانيون الأرمن ، والمسيحيون^(٤) ، والفرس النسطوريون ، ومن الأغلب المسيحيون السوريون الأرثوذكس . لقد عاشوا فيما سمي بـ « التكافل المتنافع » مع البيئة الاسلامية ، متقبلين ما بين معاناه وأمل نابع من موقفهم غير المستقر كاثلية ، وبين تقلب الحظوظ في غمار الحروب

(١) بقصد المسيحية .

(٢) الوحدانيون Monophysite هو قول بأن للسبح طبيعة واحدة .

(٣) خليقيون Chaldean أو عائلة مبنية خليقية التي كانت في آسيا الصغرى على اليوسفوس . أو بالجمع السكيري الذي عقد لها عام ٤٥١م والذي حرم القول بالطبيعة الواحدة ، ومكسها لا خليقيون Non-Chaldean

(٤) يقال لهم شعب Mesopotamia الذي كان سكن العراق .

لقد كانوا مثار شك حكامهم العرب المسلمين على أنهم طابور خامس فعال . وقد ظلت ثقافتهم في موقفهم المنزول حية ولكن دون ان تمر بأية محاولات جذرية لا عادة تكيفها وفقسا للظروف ، ودون انجاز أية اكتشافات جوهرية ، وأصبحت ، بدلا من ذلك مكبله بالتقليدية . وفي كفاحهم بغية البقاء ، لعب خيالهم دورا هاما ، فقصصهم الشنماء عن محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام الذي لم يعرفوه حقيقة ، وانما مارسوا احساسا بأنه ليس الا طاغية قد شقت طريقها الى بيزنطة ومن بعد الى الغرب ، حيث شكلت هذه القصص جزءا من صورة كلية سوداء عن الاسلام تناقلها أناس لم يروا مسلما قط^(٥) .

ان الطريقة التي نظر من خلالها المسيحيون والمسلمون لبعضهم البعض دون ان يلتقوا ، قد حددها بدرجة كبيرة هذا الموقف من الحرب الدائمة . وخاصة أينما يكون البيزنطيون والعرب هما المتغلبان ، فإن الحرب الكبيرة هي الخلفية التاريخية للمناظرات الجدلية الهجومية لكلا الجانبين ، خلافا لشعر الحرب الملحمي حيث يتباهى كلاهما بشجاعته^(٦) . وبينما أبلت الجيوش العربية والاسلامية بعضها بعضا في حالة استعداد ، أو دخلت في قتال على الحدود فإن صراعا فكريا قد بدأ بعد غزو سوريا ، وتأسيس الدولة الاموية في دمشق (٦٦١ - ٧٥٠ م) يبدو أن المسيحيين هم الذين بدأوا يجادلون المسلمين . وانطلاقا من موقف مهبط ، ومن ممارسة احساس بالاضطهاد ، فقد استطاعوا بهذه الطريقة ان يعوا لنوع من المقاومة حيث عبروا عن أنفسهم من خلال هجوم اساسي مكرس ضد الاسلام فيها يتعلق بالنقائض حيثما تكون أساسيات وجودهم ، أي كيانهم المسيحي ، محك اختبار صعب . لقد نظر المسيحيون ، سواء من عاش منهم داخل الأراضي الاسلامية أو في بيزنطة ، الى الاسلام في تلك القرون الاولى ، على أنه بدعة عرقية عن الدين الواحد العظيم الصحيح ولكن تحديدا كبدعة كانت تهدد ذلك الدين الصحيح ، وتمثلت التكتيكات ، تماما كما في حالة كثير من المهرقلات المسيحية ، في دحض الاسلام مسألة بمسألة أينما يتصادم واللبنات الهلعة للبناء الراسخ لللاهوت والقانون والأخلاقيات المسيحية .

في تلك الفترة الاولى وحتى مطلع القرن التاسع ، ربما أمكننا أن نتكلم عن ضغط اجتماعي - سياسي ، وحضاري ، وديني من جانب المسيحية داخل الأراضي الاسلامية على الاسلام . تمثل الضغط السياسي - والاجتماعي في دفاع مستميت عن المميزات المنوطة للمجتمعات المسيحية المختلفة داخل أراضي الدولة الاسلامية وكانت على

(٥) انظر :

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*.
Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960 etc.

قارن المقالة التي كتبها :

James Kritzeck, *Muslim-Christian understanding in Medieval time. Comparative Studies in Society and History*, Vol. 4
(1961-62), pp. 388-401.

وانظر ايضا مقالته :

Jews, Christian, and Moslems, in *The Bridge*, ed. by John M. Oesterreicher, Vol. III (New York, 1959), pp. 84-121.

وللموضوع التاريخي انظر :

R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962.

(٦) بالنسبة للأدب الجليلي الاسلامي - المسيحي والموضوع التاريخي ، فتمن مدنيون الى العمل الذي كتب لرمه أبل Armand Abel وعن دور الدين في العلاقات القرية - البيزنطية ، انظر على سبيل مثال :

Marius Canard, *Byzance et les musulmans du Proche Orient*. London, Variorum Reprints, 1973.

سبيل المثال ، على شكل معاهدات مبرمة بين الفاتحين العرب وبين المدن والمناطق المسيحية التي استسلمت . وقد تمثل الضغط الحضاري في استغلال المروث الحضاري بأكمله بما يشمل الماضي الزاهر والثقافة المستنيرة في مواجهة من سادته شعور بأنهم ليسوا إلا بدو الصحراء أصحاب القدر اليسير من التعليم .

أما الضغط الديني ، من ناحية ثانية ، فقد كان أكثر الضغوط أهمية في سياق موضوعنا الحالي . طرح المسيحيون تسؤلات عن الاسلام ، كان على المسلمين أن يجملوا حلالها . وبهذه الطريقة اضطر المسلمون الى تحديد موقفهم ، ليس فقط على المستوى الاجتماعي - السياسي كمسلمين تجاه المسيحيين ، ولكن ايضا على المستوى الديني لعلاقة الاسلام بآراء المسيحية . وكانت النتيجة أن تبلورت في فترة الدولة الأموية القضية الرئيسية للجدل أو الحوار الإسلامي - المسيحي لقد اورد المسلمون حججهم الدامغة ضد المسيحيين فيما يتعلق باعتقادهم عن الله قائلين بأن ارادة الله هي مصدر افعال كل البشر ، منكرين ، صراحة ، الاعتقاد بالتثالوث ، وفيما يتعلق باعتقادهم عن المسيح ، فإن الكريستولوجيا (٧) القرآنية لم تتعرف بالصلب ، وقد أنكروا بشدة أية طبيعة الهية للمسيح . وأما عن اعتقادهم عن الوحي ، فقد آمنوا بالنبوة والقانون الإلهي ، وصبو اهتمامهم على أسس قرآنية على التحريف في العهد القديم والجديد ككتابين مقدسين نزل على موسى وعيسى ، وقد اعتبرت انتصارات الجيوش العربية الإسلامية بمثابة دليل على عزة الله للاسلام ، ولفتت الانتباه غير مرة الى ما ورد في القرآن عن اليهود والمسيحيين وكتايبهما المقدسين . كما قالوا بمقولات عن يحيى محمد صل الله عليه وسلم وردت في الانجيل ، ووجهوا اتهاماً بالشرك خاصة الى المسيحيين ، الخ (٨) . ومن

(٧) Christology وهي ترمي اصلا للتدليل اللاهوتي (التيوولوجي) للفصح المسيح وعمله .

(٨) لمع فشل من الألب الجبلني الاسلامي في مواجهة المسيحية ، انظر :

Moritz Steinschneider, Polemische und apologetische literatur in arabischer Sprache, Leipzig 1877, repr. Hildesheim: G. Olms, 1966.

(٩) بما في ذلك من اشارات الى المؤلفين المسيحيين) انظر ايضاً :

1. Goldziher, Ueber muhamedanische Polemik gegen Ahl al - kitab, ZDMG, Vol. 32 (1878), pp. 341-387 (repr. in his Gesammelte Schriften- Collected Works, Vol. II, Hildesheim: G. Olms, 1970, pp. 1—47).

وانظر :

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum in Mittelalter, Beitrage Zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache, Breslau: Muller & Seiffert, 1930.

والنظر :

Georges C. Anwalt, O.P., Polemique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques medievales et positions contemporaines. In Euanes Decete (Rome, Urbaniana), Vol. 22 (1969), pp. 375-452.

وانظر :

Ignazio D: Matteo, Il tahrif od alterazione della Bibbia secondo i Musulmani Bessarione, Vol. 38 (1922), pp. 64-111, 223-260, Vnl. 39 (1923), pp. 77-127.

وانظر :

Di Matteo, la divinita, di Cristo e la dottrina della Trinita, in Maometto e nei polemisti musulmani, Rome, Pont. Inst. Biblicum, 1938.

لنرى مع الكلمة الاتصاحية التي كتبها :

D. S. Attema, Enkele hoofdmomenten uit de Mohammed aanse gedeelten uitent het Christendom, Kampen: J.H.Kok, 1956.

تقوم مجموعة عمالة من الدارسين - مسلمين ومسيحيين - حالياً على اعداد دليلوفاي مرتبة ترتيباً تاريخياً للحوار الاسلامي - المسيحي (بحسب مفهوم) يغطي فترة ثلاثة عشر قرناً . القائمة الأولى (تتضمن من القرن ٧ - ١٠) ظهرت في :

Islam-christians (Rome, Pontificio Istituto di Studi Arabi), Vol. I (1975): Robert Caspar c.s., Bibliographie du dialogue Islamo-chretien: les auteurs et les oeuvres du Vileme au X'eme siecle compris* (pp. 125-176).

القائمة الثانية (القرن ١١ - ١٢) ظهرت في :

Islam-christiana, Vol. 2 (1976), pp. 187-249.

طبعة ثلاث ظهرت في (1977) Vol. 3 ولدى كلية اللاهوت (التيوولوجي) بجامعة ليدن - مركز لتوثيق الدراسات التاريخية للمعالم الاسلامية - المسيحية . خاصة في فترة العصور الوسطى .

جانب المسيحيين ، لدينا من تلك الفترة الاموية ، معالجة القديس يوحنا للاسلام . في دمشق ، في الفصل ١٠١ من كتابه عن البدع ، وهو جزء من عمله الكبير *Pege tes Gnoseos* ^(٩) وقد عزيت اليه أجزاء أخرى عن الاسلام غير أن مصداقيتها موضع شك . نظر القديس يوحنا الى الاسلام على أنه يثير عداوة للمسيح *Prodromos tou Anti-christou* لقد كانت المشاهدات بين الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين في سوريا حافزا قويا على تطور الفكر الفقهي الاسلامي بمنحى دفاعي ^(١٠) .

غير أنه في ظل الحكم العباسي (٧٥٠ - ١٢٥٨) ، وخاصة في الفترة الوسيطة من القرن التاسع في ظل حكم خلفاء مثل المأمون (٨١٣ - ٨٣٣ م) والتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) اشتدت موجة من المناظرات الجدلية العنيفة شجعها تشديد الحكام على كون الاسلام أيديولوجية دينية ، والاهتمام المتزايد الذي أولته الدولة لتلك الخلافات والاشقاقات الدينية التي برزت ، ويتدخلها المتزايد . هذا التدخل لم يتعلق بالتعبير العقائدي للمسلم فحسب ، وإنما شمل أيضا تعريفا أكثر تشددا للأحكام والتي يمكن طبقا لها ودخل اطار حدودها ، أن توفر الحماية (لأهل الذمة) من جانب الدولة (١١) ، من هذه الكتابات الجدلية المجمومة لكلا الجانبين ، نجد أنها قد استخدمت الفلسفة ، خاصة من تناول المنطق الأرسطي والميتافيزيقات ، كما عرفها وطورها المسيحيون في فكرهم اللاهوتي (على سبيل المثال فيودور أبو قره Theodore Abu Qurra حوالي ٧٤٠ - ٨٢٦ م) ^(١٢) وكما تعلمها المسلمون نغلا عن الترجمات ، بفضل جهود المعتزلة ، الذين نسخوها لصياغتها بغية الاستماعة بها في دفاع عقلاني عن المعتقدات الدينية الاسلامية . لقد استخدمتها الطوائف في الاسلام والمسيحية في مجادلاتهم وتقنياتهم المتبادلة بنفس الكيفية . في تلك الفترة ، انتقلت المباحرة الى الجانب الاسلامي مرة أخرى على مستويات متباينة . وأثبت الضغط على المستوى الاجتماعي - السياسي

(٩) انظر :

Patrologia Graeca (PG), ed. Migne, Vol. 94, cols. 764-733

(Perihalrene on). The *Dialektis Sarrakenan* hai *Christiane* attributed to St. John (PG, Vol. 106, Cols. 1335-1348),

وقد ظهرت نسخة العصر في PG, Vol. 104, Cols. 1585-1596 والتي كتبها ليودور أبو قره PG, Vol. 91, Col. 1543

(١٠) انظر :

C.H. Becher, *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* (In *his Islamstudien*, Vol. 1, Leipzig: Quelle & Meyer, 1924, pp. 432-449).

والذي كان من اوائل الباحثين الذين ألفوا الكتاب الى حيلة ان الله الاسلامي في مراحل تطوره الأولى كان متوقفا الى حد كبير على قضايا التفرقة للاسماء المسيحيين . وهذا قد أدى الى العديد من الدراسات المصنعة من أصل علم الكلام الاسلامي وتطوره ، وهو أمر لا نستطيع الخوض فيه هنا .
(١١) هناك مراسلات كلاسيكيان من مواقف الأقليات الدينية المصنعة بالمسألة (أهل الذمة) في الأراضي الاسلامية . انظر :

Arther S. Tritton, *The Caliphs and their non-Muslim subjects*, London, 1930, etc.

وانظر :

Antoine Fattal, *Le Statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Recherches), Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, etc.

(١٢) انظر :

Contra haereticos, Judaeos et Saracenos varin of Abu Qurra, PG, Vol. 97, Cols. 1461-1609.

أما النصوص العربية فقد قام بتحفيظها كل من P.S. bath., L. Cheikho : انظر :

G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen Zur chr. Literatur-und Dogmen geschichte X, Heft 314), Paderborn. 1916.

بداية ضد التأثير السياسي والحضارى الايرانيين ، والذي أدى الى سقوط البرامكة في ظل حكم هارون الرشيد عام ٨٠٣ م . وبذلك بنصف قرن ونيف ، تزايد ضغط متشابه على المسيحيين الذين أثاروا العداء نتيجة رفاهتهم وتأثيرهم الثقافي والاجتماعى . لقد تعرضت المسيحية الى هجوم شديد تحت حكم المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١ م) عبر عن نفسه في استخدام ما أطلق عليه ميثاق عمر^{١١} والذي نظم أوضاع الاقليات الدينية ، وفي رد الجاحظ (٨٦٩ م) العنيف على مقالة دينية كتبها أحد المسيحيين أظهر شروط المسيحيين في هجاء لا لبس فيه ولا ابهام^(١٢) . وعلى مستوى حضارى فإن المسيحيين داخل الأراضي الاسلامية كانوا لا يزالون يسيطرون على المسلمين الذين يتلقون عنهم العلم ، وكانوا راغبين في التعلم في مجالات الفلسفة والطب والعلوم ، كما هو الحال من قبل ، رغم أن العرب اعتدوا بأنفسهم على أساس تفوقهم العرقى واللغوى . لقد شهد القرن التاسع هذا ، بحق ، نموا وزدهارا في الأدب العربى مع تطور فعال وتبلور للمعلوم الدينية الاسلامية : التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام .

وقد انتقلت المبادرات ، آنذاك الى الجانب الاسلامى على المستوى الدينى أيضا ، لقد ذكرنا الجاحظ الذي كتب ما كتب بناء على طلب الخليفة المتوكل وانا لعل علم بتقديرات للمسيحية كتبها في نفس الفترة على الطبرى (٨٥٥) الذى تحول عن دينه ودخل في الاسلام حوالى عام (٨٥٠) والورواق (حوالى ٨٦٠ م) .^(١٣) وعلاوة على المناظرات الفلسفية . فقد تم الاستعانة بالمجالات الواردة في الكتب المقدمة في ذلك الوقت ومن أمثلة ذلك ما تناوله الطبرى ، وهى مجالات للتسليح معرفة اسلامية متنامية بالكتاب المقدس للمسيحيين أساسا من خلال المعلومات التى نقلها أولئك المرتبون عن المسيحية الذين دخلوا في الاسلام . ومع ذلك فقد كانت هناك ايضا مبادرات مسيحية . هناك سبع عشرة مناظرة جدلية عنيفة ضد الاسلام كتبها ثيودور أبو قره وحده ، والذي رأى في محمد نبيا أرويسولا^(١٤) مزيفا . وإلى جانب

وهناك رسالة جامعية من إيرلند يدها D. Ignace في جامعة لوفان Louvain

(١٣) نص الجاحظ رسالة في الرد على النصارى قام بطبعتها جي . فينكل انظر

J. Finkel, Three Essays of Abu Othman Amr ibn Bahr al-Jahiz (Cairo: Salafiyya Press, 1926).

(جي فينكل : ثلاث مقالات لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، مكتبة السلفية : القاهرة ، ١٩٢٦)

وقد ترجمها بنسبه الى الانجليزية في : JACS, Vol. 47 (1927), pp. 311-334. ونظر أيضا

Ch. Pellat, "Christologie Gahizienne", Studia Islamica, Vol. 31 (1970), pp. 219-232.

(١٤) بالنسبة لنص المناظرة الجدلالية التى كتبها على الطبرى يفتون في الرد على النصارى

انظر المحققين :

I.A. Khalife & W. Kutsch in Melanges de l'Université Saint-Joseph, Vol. 36 (1959), 4, pp.115-148.

هناك نص ضامى لنسب لثلاث كتب الدين والدولة ، انظر الطبع

A. Mingana (Manchester, 1923, Cairo: Maqataf, 1342)

(القاهرة : المطبع ، ١٣٤٢) . وقد ترجمه الى الانجليزية تحت عنوان

The Book of Religion and Empire (Manchester, 1922)

جزء من المناظرة ، جدلية للورواق : كتب المقالات : أهدمت صياغته على أسس تقليد يحى بن حدي ، انظر للنص والترجم (غير منشور)

Armand Abel, Abu Isa Muhammad B. Harun al-Warraaq, Le livre pour la refutation des trois sectes chretiennes. Dis. Bruxelles, 1949 (unpublished).

(١٥) أرويسى Arlanzing . منسوب الى أرويس وهو كاتب مسكوني (في عام ٣٣٦ ، قال بأن الاليس (المسيح) غير مسؤول لآله (الله) في الحروب) وأرويسى أحد اتباع

أرويس . Arlan

هذا الأدب الجدل العنيف للعرب المسيحيين^(١٦)، فإن هناك أيضا تقارير عن مناقشات حقيقية أو مختلفة بين المسيحيين والمسلمين^(١٧). لدينا على سبيل المثال، تقرير من أصل سرياني عن مجادلة يقال إن البطريك يوحنا، الذي ربما ينتمي إلى المذهب الحقوقي، قد عقدها مع أمير الأجرينيس Emir of the Agamraes وهناك مصدر سرياني آخر يسجل مناقشة تيموثي النسطوري الكاثوليكي Timothy (٧٢٨-٨٢٣ م) مع الخليفة العباسي المهدي (٧٧٥-٧٨٥ م). ومن المحتمل أنها كانت من داخل الأراضي التي استولى عليها البيزنطيون خلال الغزو في بداية القرن العاشر، أن مناقشة دينية معروفة بين صديقين، المسيحي الكندي والمسلم الماشي، من المحتمل أنها في أسلوب ذي رنة نسطورية. ورغم أنها عمل أدبي، فإن المناقشة قد دونت في قصر المتوكل، وتعكس ثقافة عظيمة في المستوى العقلان والصراحة في التعبير^(١٨).

ومن ناحية أخرى فإن الضغوط المبكرة داخل الأراضي الإسلامية من المسيحية على الاسلام، قد حل محلها ضغط متزايد من الاسلام على المسيحية. وقد ظلت بعض التفتيدات الفقهية الرئيسية للمسيحية باقية كذلك التي أثارها

(١٦) بالنسبة للأدب الجدل المسيحي المكتوب بالعربية ضد الاسلام انظر الجيولوغيا التي أصدرها Moritz Steinschneider والمذكورة في تعليق رقم ٨، وانظر أيضا: E. Graf, Geschichte der christlichen arabischen literatur, 5 Vols. Rome, Citta del Vaticano (Bib. Apostolica Vaticana, Studia Testi), 1944-1953.

(١٧) من المناقشات الدينية بين المسلمين والمسيحيين في مرحلة يروج الاسلام، قارن:

J. Brugman, Gods dienstgesprekken tussen Christenen en Moslims in de vroege Islam. Leiden: E. J. Brill, 1910.

(١٨) لمجادلة البطريك يوحنا John انظر:

F. Nau, Un colloque du patriarche Jean avec l'emir des Agareens, Journal Asiatique (JA), Serie II, no 5 (1915), pp. 226-279.

قارن ذلك مع:

H. Lamments, A propos d'un colloque entre le patriarche Jean et Amr al-Az, JA, Serie 13 (1919), pp. 97-110.

بالنسبة لـ تيموثي Timothé انظر:

Alphonse Mingana, 'Timothy's apology for Christianity' in Woodbrooke Studies, Vol. II (Cambridge, 1928), pp. 1-162.

(نص سرياني مع ترجمة ومقدمة).

وانظر لنفس المؤلف:

'The apology of Timothy the patriarch before the Caliph Mahdi', in the Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 12 (1928), pp. 137-298.

طبعة تقليدية للنص العربي: نشرها

R. Caspar in Islamo — Christians, Vol. 3 (1977).

وانظر أيضا:

Hans Putman, L'Eglise nestorienne sous le patriarchat due catholico Timothee (780-823). Diss. Lyons, 1970.

(رسالة غير منشورة)

نص المناقشة بين الماشي والكندي والتي تقدمها الطولون تالين يمتوان: رسالة عيدانه بن اسماعيل الماشي إلى عبد المسيح بن اسحق الكندي رسالة الكندي إلى الماشي. لندن (١٨٨٠، ١٨٨٥، ١٩١٢) والقاهرة (١٨٩٥، ١٩١٢). بالنسبة لترجمة جزئية ووصف انظر:

Sir William Muir, The Apology of al Kindy, written at the court of al Mamun (circa A.H. 215, A.D. 830), in defense of Christianity against Islam. London, SPCK, 1882, 1887.

الشيعي الزيدى القاسم ابن ابراهيم (٧٨٥ - ٨٦٠ م) والمفكر الأشعرى الباقلاقي (١٠١٣ م) ومفكر المعتزلة الفقيه عبد الجبار (١٠٢٥ م) (١٩).

بينزنة والاسلام :

خلافا لهذه الآراء المتبادلة والمناظرات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين داخل الأراضي الاسلامية ، فقد كان هناك رسل ووسائل متبادلة بين المسلمين العرب والمسيحيين البيزنطيين كما كانت هناك مناظرات عنيفة فيما بينها أيضا (٢٠) .

(١٩) بالاسم لتفيد القاسم بن ابراهيم للمسيحية : كتاب الرد على النصارى انظر للمحقق والترجم :

I. di Matteo, 'Confutazione contro i cristiani dello Zaydita al-Qasim b. Ibrahim, Rivista degli Studi Orientali, Vol. 9 (1922), pp. 301-364.

لقد كان مع :

Wilfred Madelung, Der Imam Al-Qasim Ibn Ibrahim und seine le hre. Berlin. W. de Gruyter, 1965.

بالاسم لتفيد الباقلاقي للمسيحية انظر :

Armand Abel, 'Le chapitre su le Christianisme dans le Tamiid d'al- Baqillan', in Etudes d' Orientalisme dédiées a la memoire de Levi- Provencal, Vol. I (Paris, 1962), pp. 1-11.

وبالنسبة لتفيد عبد الجبار للمسيحية انظر : الحق في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الخامس ، الفرق غير الاسماعيلية ، والذي حلقه م المحضري (القاهرة ، ١٩٦٥) من ٨٠ - ١٥١ . انظر ايضا مؤلفه لثابت لثلاث نصوص سمينا محمد ، والذي حلقه عبدالكريم عثمان (بيروت - دار العربية ١٣٨٦ - ١٩٦٦ ، ج٢ من ١٩٨ ص ١٩٨ .

لقد كان مع :

Shlomo Pines, The Jewish Christians of the early Centuries of Christianity, according to a new source, Jerusalem, Israel Academy of Science and Humanities, 1966.

ولكن سترن Stern تصدى للنتائج التي توصل اليها س . - بالاسم

S. M. Stern, 'Quotation from the Apocryphal Gospel in ' Abdel Jabbar' and' Abdel Jabbar's account of how Christ's religion was falsified by the adaption of Roman customs', in The Journal of Theological Studies (Oxford), Vol. 18 (1967), pp. 34-57 and Vol. 19 (1968), pp. 128-185 respectively.

(٢٠) بالاسم لنظرة شاملة عن الآراء البيزنطية في الاسلام ، انظر :

Erich Trapp in his Manuel II. Palaiologos: Dialoge mit einem 'Perser' (Vienna, 1966), pp. 13-48.

وانظر :

John Meyendorff, 'Byzantine views of Islam', Dumberton Oak Papers, Vol. 18 (1964), pp. 115-132.

وبالنسبة لنظرة شاملة عن الجدل البيزنطي ، انظر :

Adel-Theodore Khawry, Les theologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs (VIIe- XIIIe s.), Paris- Louvain: Mauwe-laeris, 1969.

لقد كان نفس المؤلف .

Polemique byzantine contre l'Islam, 2e tirage, Leiden: E.J. Brill, 1972.

وانظر ايضا :

Wolfgang Eichner, Die Nachrichten uher den Islam bei den Byzantinern, Del Islam, Vol. 23 (1936), pp. 133-162 and 191-244.

وانظر .

Carl Guterhock, Del Islam im Lichte der byzantinischen Polemik (Berlin, 1812).

(وهو الآن بعد من الكتابات المتجدة الأكثر)

لقد أرسل فيثوس photios ، على سبيل المثال ، في بعثة بيزنطية الى الخليفة المتوكل عام ٨٨٥ - ٨٥٦ م ، وهناك مراسلة موثوقة بين الخليفة عمر الثاني (٧١٧ - ٧٢٠ م) والامبراطور ليو الثالث Leo III (٧٢٠) . واننا على معرفة من الفقرة المشهورة من الخطاب الأول الذي أرسله نيقلوا الأول Nicholas I the mystikos بطريرك القسطنطينية (٩٠١ - ٩٠٧ ، ٩١٢ - ٩٢٥ م) حوالي ٩١٣ م الى الخليفة العباسي المعتذر (٩٠٨ - ٩٣٢ م) في بغداد :

« قوتان متسيدتان ، قوة العرب وقوة البيزنطيين ، تفوقان كل قوة على الأرض ، مثل ضوعين ساطعين في السماء . لهذا السبب الواحد ، اذا لم يكن لسواء ، فقد كان عليهما ان يكونا شريكين واخوة . ان علينا ألا نكون متبايعين ، لأننا منفصلان في طرق حياتنا ، عاداتنا ، وعبادتنا ، مثلما يتوجب علينا ألا نحرم أنفسنا من اتصال بين بعضنا البعض عن طريق الكتابة في حالة تعلمنا المقابلة شخصيا . هذه هي الطريقة التي يجب ان نفكر ونتصرف في اطوارها ، حتى وان لم تدفعنا حاجة شئوننا الى ذلك » (٢٣) .

لقد تلقى الامبراطور مايكل الثالث (٨٤٢ - ٨٦٧) Michael III خطابا واحدا على الأقل من أحد الخلفاء يستفسر عن دينه ويدعوه للدخول إلى الاسلام أوكل الامبراطور مهمة الرد الى نكتاس بيزنطيوس « الفيلسوف » Niketas Byzantios الذي عاش بين ٨٤٢ - ٩١٢ م وكتب خطابين ردا على الخليفة خلال ستينيات القرن التاسع كما كتب دفاعا عن اعتقاد الثالوث ، أتبعه بتضيد مطول للقرآن . (٢٤) .

درس نكتاس القرآن من خلال الترجمة الاغريقية ، ولذا فقد فند الثمان عشرة سورة الاولى ، اضافة الى نهاية السورة ٣٦ . وقد استخدم في عمله هذا الفلسفة بهدف الوصول الى لاهوتية عقلانية وعلى نقض سابقه ، فقد اعتبر الاسلام ليس بدعة خضالة عن المسيحية وإنما اعتبره ديناً مزيفاً بالفعل . ولذا ، فقد رفض على سبيل المثال القبول ببدءا في

(٢١) رداً يصعد الخليفة عمر بن عبدالعزیز .

(٢٢) بالنبية ليمنة لفيثوس Photios انظر :

Francis Dvornik, The embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs' in: To Homer Roman Jakobson.

وهي مقالات بمناسبة بلوغه السبعين في ١١ أكتوبر ١٩٦٦ .

Vol. I (The Hague: Mouton, 1967) pp. 569-576.

ويعتبر الخطاب الى عمر ردا من الامبراطور ليو الثالث Leo III الى الخليفة عمر الثاني ، (٧١٧ - ٧٢٠ م) يستفسر عن ايمان المسيحي . نسخة لرومية من هذا الخطاب لا تزال محفوظة وتاريخها ، انظر :

A. Jeffrey, Ghevedon's text of the correspondence between Umar II and Leo III, Harvard Theological Review, Vol. 37 (1944), pp. 269-332.

نسخة القصر باللاتينية للخطاب يمكن الرجوع اليها في PG, Vol. 107, cols. 315-324.

اما مصدر التأليف فلم يتم التوصل اليه بشكل نهائي مطلق .

PG, Vol. III, Col. 288.

(٢٣) انظر :

PG, Vol. 105, Cols. 887-821 and 821-841.

(٢٤) بالنبية للخطابات انظر :

اما هذا العمل الاكبر :

Anatrope tes ton Arabos Moamei piastographethes Bihlou (Niketas Byzantini Rufutatio Mohammedi).

PG, Vol. 105, Cols. 669-805

فقد كتب خلال حكم يزيد الاول Basil I بالنبية لهذا النص انظر :

Cols. 701-805

اما تقليد القرآن الموجود في

القرآن لكل من المسيحيين والمسلمين للتضرع في الصلاة معاً لذات الإله الواحد . وأنحى باللائمة على الإسلام لاعتناقه فكرة جسدية عن الله ، وهو غالباً ما قال به الجدلون البيزنطيون ، والذي بنى على أساس ترجمة خاطئة للفظه « الصمد » في الآية ٢ من السورة ١١٢ من القرآن . ونتيجة لذلك فقد اعتبرت فكرة غير سامية . باختصار ، انتهى إلى أن المسلمين والمسيحيين لا يجب أن يصلوا لنفس الإله . وعلى مستوى أقل كثيراً وهو الحقيقة مستوى ميهن ، هناك الكتيب الذي وضع ضد الإسلام في القسطنطينية حوالي ٩٠٩ م ونسب خطأ إلى القس أرناس Arethas (٢٥٠) .

ثم ظهرت موجة جديدة من المناظرات الجدلية العنيفة بين المسيحية والإسلام في القرن العاشر . في ذلك الوقت كانت الجيوش البيزنطية قد غزت كالابريا Calabria ، وغزت كريت وقبرص للمرة الثانية ، وخلال حكم رومانوس الأول بينوس (٩١٩ - ٩٤٤) Romanos I Lepapenos تمركزوا عبر آسيا الصغرى مروراً بسيليسيا إلى سوريا . في بيزنطة وسوريا ، كتب رسائل أكبر بالآغريقية ضد الإسلام ، إلى جانب ذلك ، ازدهر أدب بيزنطي أكثر شيوعاً في هذا الموضوع ، والذي ربما أنه قد صيغ بغية استرجاع سكان المناطق التي غزوها مرة أخرى إلى الديانة المسيحية . هذه الفترة لا بد وأنها قد كانت فترة لا تخلو من الأمل بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا في عمق الأراضي الإسلامية منتظرين نصراً حاسماً للمسيحيين على المسلمين . وقد كتب المسيحيون الذين عاشوا داخل الأراضي الإسلامية عدداً لا بأس به من رسائل المناظرات الجدلية خلال تلك الفترة ، من بينها تفنيدات لملأى لاهوت يعقوبيين . وبما يمكن ذكره في هذا الصدد المناظرات الجدلية التي كتبها الفقيهان الإسلاميان (٢٦) يحيى بن عدى (٨٩٣ - ٩٧٤) وابن زرعاً (٩٤٣ - ١٠٠٨) . ومع ذلك ، فقد اتخذ التاريخ مساراً آخر . فلم يقتصر الأمر على المحلولة دون وقوع انبهار ، وإنما تم دفع البيزنطيين إلى الوراء أبعد فأبعد ، وقد أخذ هذا الأمر متخفاً خطيراً مع وصول الأتراك السلجوقية في أواخر القرن الحادي عشر ، وتغلغلهم المتتابع في عمق الأناضول ، وإزعاج الحجاج المتوجهين إلى الأرض المقدسة ، لقد هدأ تيار المناظرات الجدلية العنيفة .

تغير الوضع تغيراً كبيراً له مغزاه مع الحملات الصليبية التي وصلت قبيل عام ١١٠٠ ثم عززت نفسها في موجات متتالية ، إلا أنها اختفت بعد ذلك بقرن ونصف . لقد كانت الحملات الصليبية في الأصل شأنًا لاتينيا ، غير أن صدى

(٢٥) لا بد وأن Leo Choironphactes هو كاتب هذا الخطاب كما تعرف عليه R.J.H. Jenkins. انظر منه John Meyendorff بالانكليزية (٢٠٠) لقرن العشرة والحاصل اللتين قام بهما :

Armand Abel, 'La lettre polemique "d'Arethas" a l'empereur de Damas', Byzantin, Vol. 24 (1954), pp. 343-370.

(٢٦) يحيى بن عدى. لقد كتب المقالات للوراق (حوالي ٨٦١) . بالنسبة لهذا المؤلف ، انظر :

A. Perler, *Petite traites apologetiques de Yahya Ben Adi and Yahya Ben Adi: Un philosophe chrétien du Xe siècle*, both Paris, 1920.

George Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Yahya ib. Adi und späterer Autoren*. Münster, 1910

ابن زرعاً. لقد لول الإشارات للقبلي (٩٢١م) والذي استمد إلى الورق . ومن ابن زرعاً

'yrdle Haddad, 'Isa Ibn Zur'a', philosophe arabe et apologiste chrétien, Beirut: Dar al-Kalima, 1971.

هذه الحملات قد انعكس ايضا على ظهور المناظرات الجدلية العنيفة مرة أخرى في الشرق الأدنى . ان المسيحيين العرب أمثال بارثوليميو الاديسي (حوالى القرن ١٢) Bartholomew of Edessa .

والياس النسييس ، وعبد الله الطيب النسطوري (١٠٤٣) ويولس الراهب من انطاكية (حوالى القرن ١٢) قد استطاعوا أن يكتبوا رسائل مطولة ضد الاسلام^(٣٧) . من جهة أخرى فإن مسلمين أمثال الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) والفارابي (١٢٨٥) وسعيد بن حسن (١٣٢٠) ، وابن تيمية^(٣٨) وابن القيم الجوزية (١٣٥٠) قد كتبوا تفنيدات مطولة للمسيحية^(٣٩) . وتظهر رسالاتهم كل الملامح التي دائما ما تكون سمة أدب المناظرات الجدلية الاسلامية ضد المسيحية : انكار الثالث والوهية يسوع ، والاتيان باستدلالات على الصفة النبوية لمحمد بما في ذلك ما هو مستوحى من الانجيل ، واظهار التناقضات والتضاريات في العهد القديم والجديد ، وسوق القرائن الدالة على آيات ومعجزات محمد ، وإثبات عظمة وسمو الاسلام ، وإدانة للكيفية التي يتم بها ممارسة العبادة والاخلاقيات المسيحية على أساس كونها خاطئة خطأ الاعتقادات المسيحية .

(٣٧) انظر : 1383, Colé, PG, Vol. 104, Elenchas A Garenou - Bartholomaei Edesseni Elenchas aut Confutatio Agaresi (Elenchas A Garenou) - PG, Vol. 104, Colé, 1448.

وهو ان حيلة المؤلف غير معروفة ، فانه يفترض ان هذا النص كتب ما بين ١١٢٩ - ١١٤٦ ، عندما كانت اديسا في يدي « Frantsh » ، كان الياس النسيي « Elias of Nisibe » ، كان نسطوريا حضريا . وقد ترجم عمله الاساسي لل لاتفية . انظر للترجم :

L. Horst: Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens, Colmar, 1886.

كان ميثاق بين الطيب ليسوقا وطيبا مبرولا في النصف الأول من القرن الحادي عشر ، ومؤلفا للعديد من الرسائل اليونانية .

وبالنسبة لـ يولس الراهب ، انظر :

Paul Khaury, Paul d'Antioche, eveque melkite de Sidon (XIIes). Texte établi, traduit et introduit (Recherches, XXIV). Beyrouth, Imprimerie Catholique, n.d. (1945).

وهل درجة كبيرة من الأهمية : خطاب إلى المسلمين (ص ٥٩ - ٨٣ ، ترجمة ص ١٦٩ - ١٧٨) والذي رد عليه ابن تيمية في الجواب الصحيح (انظر التلخيص للقدم ٢٨) .

(٣٨) انظر :

Al-Ghazali, Refutation excellente de la divinité de Jesus-Christ d'après les Evangiles. Texte établi, traduit et commenté par Robert Chaldia, S. J., Paris: Ernest Leroux, 1939.

وانظر :

Franz-Emanuel Wüms, Al-Ghazalis Schrift Wider die Gatheit Jesu. Leiden: E. J. Brill, 1966.

أما بالنسبة لـ « الرد الجليل » إلى الغزالي فلم تثبت على انها مطولة .

انظر :

سيد بن حسن الاسكندراني : مسالك النظر في ثبوت سيد البشر :

بالنسبة للمترجم ومفهمته وملاحظاته ، انظر :

Sidney Adams Weston, JAOS, Vol. 24 (1903) 2, pp. 312-383.

وانظر :

ابن تيمية : الجواب الصحيح لمن بطل دين المسيح ، ٤ اجزاء ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٥ .

وانظر :

ابن القيم الجوزية : حلاية الجباري من اليهود والنصارى ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤

أما بقدر ما يعني الأمر البيزنطيين فإن تزايداً ملحوظاً للمعرفة عن الإسلام يمكن ملاحظته في بيزنطة بعد القرن الحادي عشر، كما استمرت تقليدية المناظرات العنيفة في الرسائل اللاهوتية مثلما هو الحال في الفصل ٢٨ من Pamhoplia Dogmatike (حوالي ١١٠٠) الذي كتبه إيشيموس زيجابينوس Euthymios Zigabenoss والفصل ٢٠ من Thesauros Orthodoxios حوالي (١٢٠٠) والذي كتبه نيكيتاس اكميتوس Niketas Akomiataes غير أنه تحت حكم اسرة بيلولوجي Paleologi (١٢٦١ - ١٤٥٣) ظهرت بعض الوثائق الأحدث والرسائل الأكثر اصالة، والتي منها على سبيل المثال، ترجمة ديمتريوس كيدونوس Demetrios Kydones (حوالي ١٣٥٠)، دحض القرآن الكريم والإسلام، والتي كتبها دومنيكان ريكولدس دي مونت كريسوس حوالي ١٣١٠، Dominican Ricoldus de Monte Crucis، بناما على اساس ملاحظاته الذاتية ومعرفته التي اكتسبها في ميسوپوتاميا Mesopotamia في نهاية القرن الثالث عشر أيضاً، يتبادر إلى الذهن الدفاعات الأربعة Apologiai واللوجوسيات الأربعة Logoi التي كتبها جوهانس الرابع كانتيكترنوس Johan-nes Vi Kantakuzenos تحت اسم القس جوزاف Joasaph (١٣٨٣) مستخدماً ترجمة كيدونوس (٣٩). ويظل العمل الذي كتبه الامبراطور مانويل الثاني بيلولوجوس Manuel II Paleologos (١٤٢٥) أحد الاعمال ذات الأهمية الكبيرة، وهو يقوم على محاورات مع تركي (تصفاً سمي «فارسي») تحت عنوان «شريك حوار»، والذي اعتبر أعظم الدفاعات البيزنطية من المسيحية ضد الإسلام (٣٠). هناك أيضاً من نفس تلك الفترة مجادلة جوزيف بريننيوس Joseph Byrennios (١٤٣٠) مع أحد المسلمين، ودحض اللاهوتي سيمون الشيسلوناكي Symeon Of Thessalonike (١٤٢٩) في مقتطفاته Kata Ethnon (٣١).

(٢٩) انظر .

Demetrii Cydonii translatio libri fratris Richardi, ordinis praedicatorum, Contra Mahometi Assecias, PG, Vol. 154, Col. 1037-1152.

وقد ترجم ديمتريوس كيدونوس الكتاب إلى الوثائق من المحتمل بين عام ١٣٥٤ و ١٣٦٠. انظر أيضاً:

Christianae fidei confessio, facta Saracenis of Kydones (PG, Vol. 154, Col. 1151-1170).

وبما معصرو نص أصلي لـ ريكولدس دي مونت كريسوس

انظر :

Joannis Cantacuzeni Contra Mahometem Apologiae et Orationes (Apologai Kai Logoi) PG, Vol. 154, Col. 373-692.

يحمل الآن هذه النصوص كتابت عام ١٣٦٠ م.

(٣٠) تمت المحاورات في الفترة في ديسمبر ١٣٩١ انظر :

Erich Trapp, Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem Perser (Wiener Byzantinistische Studien, II) Vienna, 1966.

إن هذه الدراسة تجتري حل نظراً شاملة للأراء البيزنطية عن الإسلام، وهي نص مشهور في طبعة مع مقدمة وتعليق للنص. وقد ترجم الحوار السابق. انظر لترجم Theodore Khaury, Manuel II Paleologue: Entretiens avec un musulman, le Contraverse. Introduction, texte critique, traduction et notes (Sances Chrétiennes No. 115), Paris, Ed. du Cerf., 1965.

(٣١) انظر :

Asterius Argyriou, Joseph tou Byrenniou: Meia times Ismaeliton dialexis. Athens, 1967.

Kata ethnon: Symeon of thessalonike

بالنسبة للمقتطفات سيمون ثيسالونيك

انظر : PG, Vol. 155, pp. 77 - 81.

في هذه الكتابات الجدلية العنيفة ، فإن المسيحيين البيزنطيين والعرب المسلمين (أساسا العرب والفرس ، اذ لم يكن هناك بعد أدب جبلي من الاثراك ضد المسيحيين في العصور الوسطى) . قد رأوا بعضهم بعضا خصوصا إلقاء فيها يتعلق بالحقيقة الدينية . وقد اعتمدت هذه الكتابات أساسا على اللاهوتيين والقانونيين اضافة الى اثنين من الأباطرة وصلا الى نفس النتائج ولكن بنعمة أقل حدة نسبيا لقد تحركوا جميعا في خلفية من الحرب والتوترات السياسية .

ورغم ذلك ، ينبغي الاتعمينا هذه المناظرات الجدلية عن مجالات رحبة من الحضارة السلمية كانت عاملا مشتركا بين المسلمين والبيزنطيين والمسيحيين العرب في ميادين الفلسفة والعلم والتجارة والسفر . وفي سبيل الحياة التشاكية التي عايشوها ، كل في مجتمعه الخاص ، من أمور السلطة والسلوك والنظام الاجتماعي وما الى ذلك . بل هناك ما هو أكثر من ذلك . فقد كتب جرجوري بالماس Geragory Palmas صديق جون كانتكينزوس John Kanta-kuzenos بحثا عن سفره^(٣٢) (محتمل كأحد السجناء) الى آسيا الصغرى عام ١٣٥٤ ، وعن سبل لا يتقطع من الحجاج من بيزنطة ومن الغرب اللاتيني شقوا طريقهم عبر الأراضي الاسلامية الى الأرض المقدسة ثم عودتهم . وقد كان هناك الكثير من المعتقدات والممارسات الدينية عند العامة في مناطق مختلفة شارك فيها المسلمون والمسيحيون وحيث اشتهروا في توقيير رجال الدين والزهور بهم . مثل هذه الممارسات يمكن أن تنتقلها أحد المجتمعين عن الآخر دون أن يستلزم ذلك تدخل أية سلطة رسمية . يبدو الأمر كما لو أن الدين يمكن اقتباسه على مستوى العامة مثلها هو الحال بالنسبة للحضارة الرفيعة وذلك ، على سبيل المثال ، خلال الترجمات ، على مستوى حضاري واجتماعي أرقى كما حدث في نقل الفلسفة الاغريقية والعلوم من السريانية الى العربية في القرن التاسع ، ومن العربية الى العبرية واللاتينية من القرن الثاني عشر .

الغرب اللاتيني والاسلام :

من المفيد أن نلقي ضوءا جانبيا على العلاقات العربية البيزنطية التي وصفت آنفا ، على ضوء الآراء التي كانت لدى المسلمين والمسيحيين عن ديانة بعضهم البعض ، وعلى الساحة التاريخية والاجتماعية التي برزت فيها هذه الآراء . هذا الضوء الجانبي تدعمه مقارنة في العلاقات بين العرب والغرب اللاتيني ، وآراء كل منهما عن الآخر . هذه العلاقات والآراء اللاتينية كانت متميزة تماما عن تلك البيزنطية .

ان غزو الجيوش العربية للإراضي الرومانية الغربية لم يكن أقل عنفا من غزوها للإراضي الرومانية الشرقية ، وقد احتلت شمال أفريقيا وإسبانيا وجنوبي فرنسا وجنوبي إيطاليا ، وأيضا معظم جزر البحر الأبيض المتوسط في القرن الثامن وشرطوا من القرن التاسع عشر قرب اكتمالها في الغالب ولقرون قادمة كان لابد من وجود سائر مائي عبر البحر المتوسط ومثلها هو الحال في الشرق ، فإن هذه الأحداث أثارت فزعا في الغرب ، ورغم ذلك فقد استغرق الأمر زهاء ثلاثة قرون

(٣٢) هذا البحث تيمه لتأليفه للاسلام . وقد نشر النص في :

قبل أن تتمكن من وجود عداوة واضحة على المستويين الأيديولوجي والديني عبر عنها الفكر والأدب . في ذلك الوقت حقا ، من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا ، نظر الى العرب المسلمين على أنهم أعداء رئيسيون للغرب اللاتيني وللمسيحية ، وأد بصورة سلبية عن الاسلام قد تنامت في كل مكان مترواحة في درجتها باختلاف المنطقة من صورة سوداء تماما الى صورة قائمة (٣٣) .

في الحقيقة بينما شنت بيزنطة كمبراطورية واحدة حربا واحدة مستمرة رغم تغير الجبهات أرضا وبحرا ومعاناتها لضغط روحي متزايد من الاسلام منذ بزوغه ومع تصاعده ، فإن الغرب تلقى ضررته مع مطلع القرن الثامن ، وأعيدت الكرة في القرن التاسع ، ثم بدأ يقيق ليحارب حروبا مختلفة في بلاد مختلفة كانت قد استقلت الى حد كبير عن بعضها البعض . فقد تم غزو فرنسا للمرة الثانية في القرن التاسع كما هو الحال في معظم الجنوب الايطالي ، وكما غزا الرومان صقلية ما بين ١٠٦١ ، ١٠٧٢م ومع نهاية إعادة غزو أسبانيا (١٠٦٢ - ١١٠٠م) فإن الحملة الصليبية للباباوات اكتسبت قوة دفع للدرجة أن الغرب أصبح منغمسا مع آسيا الصغرى ، وسوريا وفلسطين بملكته اللاتينية ، ومع مصر وتونس ، وأخيرا البلقان . هذه الحملة الصليبية كشفت عن غرب عدواني ، ولكنها مكنت هذه المنطقة التي ما زالت على درجة كبيرة من بربريتها ، من الاتصال على مدى أكثر مع العالم الخارجي ، بما فيه الاسلام وحضارته الأرقى . جدير بالملاحظة أن بيزنطة ، وخاصة الغرب ، بعد أن قطعت في البداية علاقاتها مع سلطان البحر المتوسط المنسحق عليها ، عادت فاستأنفت وكثفت علاقاتها التجارية مع الجانب الاسلامي من البحر . بالنسبة للغرب ، هذا صحيح خاصة من القرن ١٣ فصاعدا ، ولقد عززت نهضة المدن الايطالية الى حد بعيد الى هذه الصلات التجارية .

لقد كتبت بيزنطة عددا من المناظرات الجدليلة ضد الاسلام في القرن التاسع وربما الثامن فصاعدا ، والتي تناسبت مع حربها الا انها فشلت في الالام بمعلومات كافية عن الخصم الكبير . بدأ الغرب بعد ذلك في كتابة جدلياته العنيفة التي توالى في موجات تتناسب صعودا وهبوطا مع الحملة الصليبية ، ولم يكن الغرب بالتأكيد أفضل حالا من حصيلة معلوماته عن الاسلام من بيزنطة حتى القرن ١٢ الميلادي . وكان الدفاع عن المسيحية الذي تحتاجه مثل هذه المناظرات الجدليلة ، قد بدأ فقط مع كتابات بيتر دميان (Peter Damian) (١٠٧٢) وجوتفريد من أويرس (Guaitmond of Aversa) وقد استغرق الأمر وقتا قبل أن يدرك الغرب حقيقة انكار الاسلام للثالوث الالهي وصلب المسيح . لا بد أنه موقف القرن ١١ ، أعادت الجيوش المسيحية غزو الأراضي التي استولى عليها الاسلام قبالا ، هو الذي نتج عنه اهتمام واضح بالأمور الاسلامية وتفنيدها الفكرية كاتجاه متميز عن النبش الصليبي الأكثر عفوا لقد نظر الى الاسلام في العرف اللاتيني ، مع ذلك على أنه في الغالب بدعة متحرقة عن المسيحية وليس ديناً مزيفاً . لقد أكد جورج السامع (Gregory VII) ان اله الخلق عند الاسلام والمسيحية واليهودية واحد ، وانه طبقا لكل من الديانات الثلاث ، فإن الله يبغى الخلاص للمخلوق العاقل (٣٤) .

(٣٣) بيليفراني لالاص الفري في المعصور الوسطى والفكرة عن الاسلام يمكن الاطلاع عليها في Norman Daniel, Islam and the West, P.P. 395-408.

(٣٤) انظر : Norman Daniel, Islam and the West, p. 43.

وأنه لماثار اهتمام ، حقا ، ان الوعي المتغير ورؤية الاسلام بدأ مع اعادة تمحيص اعتبارات ثيولوجية . وقد ظهرت كتيبات لاهوتية لدحض الاسلام مشتقة من اللاهوت الفلسفي أكثر من اعتمادها على الكتب المقدس . فعمل سبيل المثال ، أكمل انسلم (Anselm) مؤلفه Curdeus homo في ١٠٩٨ ، وأهداه وسلمه بيده إلى البابا اربن الثاني "Pope urban 11" في ذلك الصيف ، بالقرب من ميدان معركة كابويا ، Capua . وقد استوحى المؤلف كثيرا من مصادره من دحض الآراء المتعلقة بذات الله كتلك التي اعتنقها الاسلام^(٣٦) . وبما يخطر على البال للوهلة الأولى اسم بيتر الميجل Peter the Venerable^(٣٧) (١١٥٦) وكتابه Corpus cluniacense (ترجمات ١١٤١ - ١١٤٣) بما فيها الترجمة اللاتينية الأولى للقرآن والتي ترجمها روبرت الايكيني "Robert of Ketton" كما لا يغيب عن البال أيضا توماس أكويناس "Thomas Aquinas" (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وبحثه "Summa contra gentiles" والذي لا تاريخ محدد له . ونحن نفكر أيضا في ريموند ماري "Raimond Marti" (١٢٨٤) الذي كان يعرف العربية ، وبحثه ضد أخطاء القرآن في زعمه عام ١٢٦٠ ومؤلفه Pugio fidei adversus Mauros et Ludaeos الذي كتبه عام ١٢٧٨ ومؤلف روجر بيكون "Roger Bacon" (١٢٩٤) المعنون : Opus tertium . أيضا Moralis philosophia

والى جانب مغزاهما الديني والاجتماعي - السياسي فإن العلاقات بين الغرب اللاتيني والعالم الاسلامي كانت مهمة جدا على المستوى الحضاري^(٣٨) . يقينا ان الغرب قد اقتبس معظم أساطيره وقصصه عن محمد والاسلام من البيزنطيين والمسيحيين العرب في وقت الحملات الصليبية مضيفا اليها من خيالاته . فإذما كان الاسلام كديانة ، قد نظر اليه على كونه كيانا سلبيا ، فإن الشرق لم ينظر اليه من ذات المنظور . وإن رؤية أكثر امتدادا إلى مناطق اسبانيا وصقلية كانت نوعا من أرض المعجائب التي أضاف اليها الخيال الغربي في سهولة معجزات اضافية . وأكثر الأمور أهمية ، مع ذلك ، كان فيها يتعلق بالفلسفة والعلوم والطب والتكنولوجيا ، حيث كان الغرب مستعدا لتلقي التعليم من

(٣٥) انظر :

Julia Gansz, Anselm von Canterbury und die Islam frage, Theologische Zeitschrift (Basel), Vol. 19 (1963), pp. 250 - 272.

بالنسبة لـ : ثيولوجية الأديان - الإسلام ، انظر نفس المؤلف :

Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen, Saeculum, Vol. 17 (1966), pp. 277 - 363.

(٣٦) انظر :

Petrus Venerabilis, Tractatus adversus nefandam sectam Saracenorum libri 13.

انظر :

Patrologia Latina (PL), Vol. 189, cols. 659 - 720.

بالنسبة لـ : Corpus cluniacense ، انظر للدراسة الكلاسيكية :

James Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton: Princeton University Press, 1964.

(٣٧) بالنسبة للتأثير الحضاري للإسلام على أوروبا الغربية في العصور الوسطى ، قارن الكلمة الانتقائية :

F. Sierkma, Een en ander over de moslemse bijdrage a an de westerse beschaving. Leiden, Universitair Pers, 1914.

العرب في صقلية وأسبانيا ، وقد احترم العلم العربي . وإن المعلومات التي تم اكتسابها عن طريق الأعمال المترجمة المكثفة التي تمت من العربية والتي غالباً ما كان يتم نقلها عن طريق العبرية إلى اللاتينية ، كانت حافزاً على ظهور عصر النهضة الأولى في القرن ١٢ ، لقد كان لها تأثير جلي ملموس على التعليم في كل مكان في القرن ١٣ . وإلى جانب العالم اللاتيني - الاغريقي فقد أمدت أعلام النهضة الأوائل أمثال دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) وبتراش Petrarch (١٣٠٤ - ١٣٧٤) بحافز قوي . وقد اختلفت العلاقات الحضارية بين الاسلام وبيزنطة اختلافاً عن تلك التي كانت بين الاسلام والغرب اللاتيني بسبب التخلف الحضاري للغرب اللاتيني . (٣٨)

الانجماوات المسيحية - في الشرق والغرب :

ربما يمكننا أن ننظر بشكل جيد الى بعض الأوجه الأخرى للدولة البيزنطية ونقارنها بالأوجه الموازنة لها في الغرب ، واضعين في اعتابنا ما تضمنته من مواقف دينية إزاء الاسلام .

١ - اذا كانت بيزنطة قد عرفت دولة مركزية واحدة بشكل قوي ، والتي كانت مرتبطة نظرياً بالكنيسة الارثوذكسية ، فهناك عدة دول في الغرب شكلت قلة منها جزء الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وجدت نفسها في تناقض متبادل ان السلطة المركزية الوحيدة في الغرب كانت سلطة البابا والذي كانت قوته في تزايد مستمر منذ حركة الكلايك "Clu" "niac movement" والاصلاح الجريجوري "Gregorian reform" انه لا مخرج له في كل الأمور المتعلقة بالاسلام ، كانت المبادرات البابوية جوهرية : عل سبيل المثال ، التوسع في السلطة القضائية الكنسية اللاتينية نحو الجنوب الايطالي وصقلية بعد هزيمة العرب ، والحملات الصليبية . وقد استلزم ذلك دعماً لبعثه باريسيترو-Barbas to عام ١٠٦٤ وزبارة اربن الثاني Urban إلى طليطلة عام ١٠٨٨ ودعوته الى الارتداء الديني في الأراضي التي استعيدت بالغزو والحث على الاهتمام بالاسلام في أوروبا . وفي عام ١٠٩٤ م عندما استنجد اليكس Alexis طالباً العون ضد الروم السلاجقة في الأناضول .

كان رد البابا عاجلاً : دعوة لحملة صليبية الى الأرض المقدسة . يصعب حقاً الاستهانة بدور البابوات في علاقات الغرب بالاسلام . هذا أمر لايزال واضحاً في عام ١٤٥٥ م عندما عرض بيوس الثاني Pius II على محمد الثاني "Mehmet 11" أن يخلف الأباطرة البيزنطيين ، ويتولى القيادة الدينية على المسيحيين الشرقيين اذا ما أراد ذلك (٣٩) . يصعب على المرء أن يتصور اتخاذ بطريك القسطنطينية لمثل هذه المبادرات .

(٣٨) بمثابة نظراً شاملة على الترجمة التي تمت - انظر - على سبيل المثال

Eugene A. Meyer's, *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam* (New York: Frederick Ungar, 1964), esp. Ch. 7: *The impact of translations on the West* (pp. 78-131).

(٣٩) انظر

Pius II, *Lettera a Sisinotto II*, a cura di Giuseppe Taffanua. Napoli, 1953.

٢ - انه بينما استمرت ببرنطة مدد النصف الثاني للقرن الحادي عشر تتعرض للتهديد والضغط تركي لايليز ، فان العرب قد حرز نفسه تماما خلال تلك الفترة من سيطرة العرب في ايطاليا ، واسبانيا وحزر البحر المتوسط بالنسبة لبرنطة . فان الموقف الوحيدة الممكنة تجاه الاسلام تمثل في الحرب الميدانية والمناظرات الجدلالية العنيفة رغم ، أنها ربما خفت ، أحيانا ، في فترات حكم بعض الأباطرة المعنيز وكتاباتهم في حين أن الغرب استطاع أن يتبنى خيارات أوسع من المواقف . ويسمع بتيارات مختلفة ، بما فيها التيار الحضاري والتبشيري ، في موقفه المواجه للاسلام . كان هناك رجال أمثال وليم الحسوري (William of Tyre Historia rerum in partibus transmarinis gestarum) والطرابلسي William of Tripoli (Tractatus de statu Saracenorum) وريكولدمس دمونت كرسيسي "Ricoldus de Monte Crucis" الذي كتب تحت عنوان Itinerarium, Confutatio alchorani" عام ١٢١٠ كمصدر رفيع من المعرفة عن الاسلام^(٤٠) قد كان له معرفة بالمسلمين عن قرب ، وقد عمل توماس أكينانس وروجر بيكون في مراكزهما اللاهوتية ، وجمع ريموند ليل Raymond lull (١٢٣٢ - ١٣١٦) بين الخاصتين ، وحث المجلس العالي في فينا عام ١٣١١ على تأسيس مدارس للعربية ولغات شرقية أخرى (لعمل التبشيري بين المسلمين ، والذي يشره بنفسه باخلاص متفان . أما نيقولا الاكيسي Nicolas of Cusa (١٤٠١ - ١٤٦٤) ، فقد أظهر أنه أكثرهم ثقافة ونظرة رومانية في حوار فلسفي De pace fidei (بعد ١٤٥٣) ومؤلفه Cribatio alchorani في عمله الأخير هذا ، يحاول أن يتخبر ما يعتقد بأنه العناصر المسيحية واللامسيحية في القرآن ، ويعرض نقدا مفصلا ، بناء على أدلة نصية في تلك المواضع التي يتعد فيها القرآن عن التعاليم المسيحية . لقد نبعت وجهة نظره من تفكير رفيع : اذا كان الاسلام شكلا محرقا عن المسيحية وإذا كانت المسيحية هي نقطة الانطلاق الحقيقية للاسلام ، اذن فعودة من الاسلام الى المسيحية ، وهذا ما يعني الكنيسة في اعتقاده ، بعد امكانية حقيقية في مؤلفه De pace fidei Cusanus يعبر عن نفسه في الصلاة بلغة لأكثر شمولية . اذ لم يخف الله ذاته حيث يريد أن يفهم فان الناس لن تفهمهم ضالة :

...Nam nemo a te recedit , nisi quia te ignorat . Si sic facere dignaberis , cessabit

(٤٠) بالنسبة لهذا Itinerarium انظر دراسة -

U. Monneret de Villard, Il Libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce, Roma, 1948.

قد اعيد ترجمتها من اليونانية (PG, Vol. 104) The Improbatio alcorani وطبعت في Sevilla عام ١٥٠٠ وترجمها الى اللغة ملاتين لوتر Martin Louthier

تحت عنوان -

Verlegung des Alcoran, Bruder Richardi Prodiger Ordens, Wittenberg, 1542.

قارن (لتأجيل رقم ٢٦)

لتلخيص هذه المقارنة ، يمكن القول بأن في بيزنطة بعد عام ١١٠٠ م ، بالكاد لم يكن هناك أي موقف آخر تجاه الاسلام غير موقف الحرب الدفاعية والتاريخ العسكري يعود بثقله على العلاقة بين هاتين الديانتين : يجب الا يغيب عن ذهن المرء أن المسيحية البيزنطية حتى القرن العاشر والمسيحية اللاتينية حتى القرن الحادي عشر ، قد وجدتا نفسيهما تحاربان من جبهه دفاعية ضد الاسلام . لقد نظر الى العداء بين البلاد المسيحية والاسلامية على أنها الأعمق غورا ربما كان مرجع ذلك الى عدم وجود طرف ثالث ذي أهمية في الميدان السياسي غيرهما وقد استمدت المعارضة السياسية والعسكرية الدعم وقتها من المبادئ والشعائر الدينية المختلفة والمعايير الدينية الخاصة بالحضارتين والمجتعين مثل هذه المعايير والشعائر والمعتقدات لم تصبح مجردة عن النظم الاجتماعية فقط ، وإنما كانت تشريعا لتلك النظم في علاقتها بالأفكار والقيم المتلازمة . كل مجتمع منها قد نظم داخل اطار الدين ، وكل كان أمة تحدثت طبقا لدينها المميز . كان الفكر والمجتمع يستمدان هويتهما من خلال الاطر الدينية ، وحقيقة تنوع هذه الاطر اعطى استمرارية لمعارضتها ومن الناحية السيكلوجية ، تصور كل من المجتعين ديانة الآخر ايديولوجيا . .

ان دراسة واعية لأراء المسلمين والمسيحيين عن بعضها البعض تظهر سوء الفهم المتبادل حينذاك . وقد لعبت عوامل كثيرة دورها في ذلك بما فيها العوامل العاطفية مثل الخوف من قوة أكثر تفوقا في وجود ديانة وايديولوجية اجنبية . ومنها أن كلا من الجانبين قد فسر ديانة الآخر وفق معايير الخاصة . فقد رأى الاسلام في أهل المسيحية مؤمنين ضلوا ، ولكن يظل لهم احترام أهل الكتاب بينما رأت مسيحية العصور الوسطى في المسلمين مؤمنين أضلهم الشر والجهل الى حد كبير . ولم يستطع أي طرف أن يضع مقولة الطرف الآخر موضع الحقيقة المطلقة ؛ لأسباب تستحق مزيدا من التحليل .

على مستوى التكنيك الدفاعي ، بلأكل من المسلمين والمسيحيين الى كتابيها المقدسين والى العقل لاقناع أنفسهم بموقف الطرف الآخر . ولكنهم فعلوا ذلك بطرق متباينة . استخدام كل منهما كتابة المقدس من حيث المبدأ ضد الطرف الآخر . وكان لدى المسلمين هنا مزية جليلة حيث أن عمدا قد عاش في فترة متأخرة عن يسوع حيث أنه وليس يسوع وحده قد ترك كتابا مقدسا . أيضا كان القرآن ككلمة الله ذاته أكبر قيمة من الانجيل الذي شارك المسيح في وجوده على هذه الكيفية . أما فيما يخص العقل فإن المسلمين أدركوا بأن الأمور الدينية تسمو عن العقل ولكنهم أيضا قالوا بأن الدين لا يصبح أن يتناقض مع العقل وأنه لا بد من أن يخضع في حد ذاته للتحليل والنقاش المنطقي . وهذه الطريقة أوردوا مجالات عقلية مفحمة ضد المسيحية ، أما المسيحيون ، فقد اعتقدوا في المبهات الدينية التي لم يتعد فقط اختصاصها للعقل ، وإنما كانت في الحقيقة متناقضة معه . ولذا ، فقد استطاعوا أن يطوروا المجادلات العقلية ضد الاسلام بيد أنهم عجزوا عن مهاجمة بقوة المنهج العقلاني كما فعل المسلمون ازاء المسيحية . في الحقيقة ، ان عقل الانسان طبقا للمنظور العقيدة المسيحية لا يمكن اخضاعه لسيطرة عقلانية ليرى حقيقة المسيحية ، فهذا ينتاج الى نعمة الهية . كاتب الطبع ، فوارق تكاد لاتذكر في هذا الصدد ، وقد استطاعت كل من اللاهوتية الأرثوذكسية واللاتينية أن تنحو منحى عقليا ، ولكن في عسر ، في موقفها ضد ايمان المسلم .

في الاسلام ، كانت هناك ، ايضا مدارس فقهية مختلفة . ورغم أنه معروف بأن المعتزلة كانوا في طليعة المناظرين الجدلبيين المهاجمين للمسيحية ، فإننا لانزال في حاجة لتمحيص دقيق للتضمنات المحددة لفقهية المعتزلة والأشعرية فيما

يتعلق بتفسيرهم لغير المسلمين ، وفي الحقيقة للتضمنيات الفقهية القرآنية والخطوط الفقهية في الحديث على كل فان الاسلام بمقولة كونه الدين ذا السبيل العظيم رأي الديانات الأخرى بما فيها المسيحية تعتمد اساسا على مبالغت على الاسلام في عدة نقاط يعينها .

هناك مشكلة اضافية في العلاقة بين المسيحيين والاسلام تمثلت في أن المسلمين اعتبروا القرآن محيطا بكل ما يحتاج المرء معرفته عن المسيحيين وصفيا كان أو تقييميا ، حتى ان مزيدا من الدراسة عن المسيحية نادرا ما شكل ضرورة . أما المسيحيون فلم يستطيعوا من جانبهم أن يراجعوا كتابهم المقدس ، بشأن الاسلام ، لقد كانوا في جهل تام ومضطربين لدراسة . وعلى المستوى الفكري كان هناك مفكرون جهابذة أمثال أبين سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) والغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) لم يستطع اللاهوتيون البيزنطيون مجاراتهم ، واستغرق اللاتينيون وقتا حتى توفر لديهم مفكرون على شاكلتهم قادرون على استيعاب ابن باجة أو ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) .

أما فيما يخص مجموعات الأقلية الدينية التي كانت موجودة ، فربما نكلمنا عن التعصب البنيوي لدى كلا الجانبين ، بينما لا يفيج عنا أن سياسة التسامح الديني قد امتزجت بعدم التحيز من جانب المسلمين وتسامح حقيقي في مجالات فردية من جانب المسيحيين ، مثلاً حدث تحت حكم ملوك النورمان في صقلية ، أو في ظل شخص نادر مثل فريدريك الثاني و Frederick 11 ، وأما الانحياز للاغلبية الدينية فقد كان الظاهر بعدم رؤية الأقلية ودينها وتحاشي أي اتصال قوي بها ، على الجانب الاساسي ، لم تحدث اساءات للمؤمنين الى دين آخر ، أو اضطهادات من قبل الدولة ، ولم يكن هناك ، اطلاقا ، أي قمع منظم في تصنيف المسيحيين داخل الارض الاسلامية ، الا في ظل ولاية الحاكم بأمر الله (٩٨٥ - ١٠٢١) ، الذي كانت حاشيته المقربة تعتبره غيولا . وفي الجانب المسيحي كان الموقف أكثر عدوانية ، الا أن معظم المسلمين كانوا يتركون أراضيهم حلماً يغزوها المسيحيون . غير أنه في القرن السادس عشر حدث اضطهاد المسلمين في اسبانيا وكان التعصب البنيوي يوحى بأن أحدا لم يحاول أن يعيد عن طريق التأمل مسائل الحقيقة على ضوء وجود الآخر أو مقولاته ، ولكنه أيضا يوحى بالاعتراف بحق كل منها في أن ينظر اليه طبقا لقانونه الديني ذاته على الرغم من القائلين بأن المسيحيين لم يعترفوا بوحى الاسلام في توجهه نحو المسيحيين وظل يتعامل في اطار حدوده تناسبيا مع نواحيه ، بينما المسيحيون قد سعوا الى خيخ تبشيري ضد الاسلام في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى . وربما أحسنا الافتراض بأنه منذ القرن الحادي عشر فصاعدا ، أصبح ينظر الى أوروبا أكثر فاكثر على أنها مصدر الأزعاج الأول ، ثم كمصدر تهديد متزايد للحياة يشعر بأنه العالم المتحضر . وهو أمر شبيه ، بنظرة البيزنطيين الى الغزوات العربية في القرن السابع أو بنظرة الى الصدد الى البربريين اللاتينيين في بداية القرن الثالث عشر .

اللاتينيون والبيزنطيون :

في الحقيقة عندما نتكلم عن العلاقات المختلفة بين الاسلام والغرب ، وبين الاسلام وبيزنطة ، والآراء المختلفة المنبثقة عن هذه العلاقات فان علينا أن نقول كلمة ، أيضا ، عن العلاقات بين المسيحية الشرقية والغربية ، والانحيازات التي تولدت عنها . لسوء الحظ وان كان الأمر مشوقا من وجهة نظر تاريخية ، فان المسيحية الرومانية

والبيزنطية وقد وقفنا متباعدتين ككيانين خضع كل منهما لنفس التحدي من قبل العرب - ومن بعد الاتراك ضد بيزنطة - والاسلام ، ولكن في عزلة عن بعضها البعض . من المؤكد أن الغرب قد اقتبس جزءا من اسلحه الفكرية في المجادلات والاساطير في علاقته مع الاسلام من البيزنطيين ولكن بيزنطة قلما تلقت أي شيء من الغرب ، فالحملات الصليبية رغم أنها هبت استجابة لطلب العون من قبل الامبراطور ، كانت شائنا غريبا ، وأن التوترات التي نجمت بين بيزنطة وروما قد زادت فقط نتيجة لها . في الحقيقة تلقت بيزنطة عام ١٢٠٤ رصاصة الرحمة ليس فقط من الاسلام ولكن من الغرب ، وهكذا شلت في مقاومتها ضد الاتراك . هناك سبب لافتراض أن النقاش الذي ثار في كنييسة ماسيكون بعد الموت والذي أشعله البيزنطيون نظر اليه في روما على أنه ما بعد الطوفان apres tout نظرا لاختفاء هؤلاء المسيحيين الذين أنكروا المقلوبات البابوية .

ان خيالنا ربما يقع في شرك اذا فكرنا في المنحى الذي كان يمكن أن ينحصر تاريخ التوسع الاسلامي في حالة عدم وقوع الانشقاقات الكنسية عام ١٠٥٤م ولم يحدث ذلك الانشقاق بين الشرق والغرب ، وما هي الآراء التي كان يمكن أن يطورها المسلمون والمسيحيون على طول البحر المتوسط عن بعضها البعض في تلك الحالة . ومن ناحية أخرى ، فإن المسيحية لم تكن متجانسة التكوين لأن حقائق الاسلام كان يمكن استيعابها في يسر بطرق مختلفة ، وكان يمكن توفير فراغ المزيد من التصور في الغرب فيما بعد .

البيانات المشتركة

حتى الآن ، تبيننا أصل الآراء المختلفة التي اعتقدها للمسلمون والمسيحيون عن بعضها البعض في أوقات وأماكن متباعدة خلال فترة العصور الوسطى . وقبل أن أنهى هذه الدراسة . أود أن أصحح منهج البحث من الجانبين . فالنسبة لتحليل أكثر عمقا ، نجد أن ما شعر به الأطراف المتنازعة على أنه خصومة مطلقة ، يبدو وقد أغرق في افتراضات وآراء مسبقة شارك فيها المسلمون والمسيحيون الغربيون والشرقيون^(٤٣) . وهكذا ، يمكننا الحديث عن رابطة مشتركة ومحددة تظلل المواقف التي بدت للوهلة الأولى على أنها عداوة شديدة . وهذا يتطلب مزيدا من التمهيد ، ولكن أود اخضاع هذه الافتراضات الجدلالية في مجملها لمنظور أكثر شمولية .

هناك في المقام الأول بنيان مشترك من ايمان بآله واحد ، ومن اعتقاد بأن هذا الاله يدل على إرادته عن طريق قضايا معروفة محددة وسيطرته على الوجود كله ومن فكرة الدين الواحد الصحيح الذي يسمو عن كثير من المهرطقات ومن وجود أقوام Nations يرون أنهم يعيشون في كنف حماية الهية . تجتمعت عناصر هذا البنيان في عدة نواح وبعدة آراء ثيولوجية . ولكن هذه التمايزات في التحليل الأخير ، كانت فقط ممكنة لأنه كان هناك بنيان ديني واحد مشترك ، وأطار فلسفي واحد ، واحتكام واحدا للاحداث التاريخية كدليل على حقيقة الايمان . وقد كان الناس المعنويون أنفسهم

(٤٣) هذه الافتراضات والآراء ، السليمة لفت إليها الانتباه ، على سبيل المثال :

Gustave E. von Grunebaum, *Parallelism, convergence, and influence in the relations of Arabs, Byzantine philosophy, literature, and piety*, Dumberton Oak Papers, Nr. 18 (1964), pp. 89 - 112.

من هذا المنهج يمكن أيضا تطبيقه على أسبانيا وجنوب إيطاليا في العصور الوسطى مع صقلية وعلى الفكر الفنقي والفلسفي الذي قام به المسلمون في العصور الوسطى ، واللاتات ونسبة المسيحيين الشرقيين والغربيين . وروما أنه مفيد للقيام بعملية تحليل للاسلاف الخطيرة والاجتماعية للثقافة والحداثة .

مدركين في بعض الأحيان لهذه الحقيقة . وحاول المسيحيون توضيح وتفسير الوحي بواسطة العقل الفلسفي المبني على آراء أرسطو وأفلاطون ، وكان الأيمان بالنسبة لهم ينطوي على مبرر لوجوده ولذلك كانوا ينظرون الى Ratio fidei وبالإضافة الى هذا ، لجأوا الى نوااميس الكنيسة وقوتها ، مرتبة مثل الدولة المسيحية كنقطة جندل لحقيقتهم . أما المسلمون فقد دافعوا عن الوهية الله ووحدايته وتفرده ضد انتهاك جائر وهكذا لجأوا الى هجوم عقلائي على النص الانجيلي وعلى مبهمات الايمان كما آمن بها المسيحيون ، وكان موقفهم العام اتخاذ القرآن نقطة انطلاق ، وقبول المجادلات القائمة على أسس عقلية فقط .

ولكن أيا ما كان الخلاف بين المواقف التي اتخذها المسلمون والمسيحيون فيما يتعلق بعناصر البناء الديني ، فإنها على السواء شعروا بدهامة وجودهم وحقيقة معتقداتهم فيها يخص هذه العناصر . وربما يكون صحيحا من وجهة نظر فلسفية ، القول بأن آراءهم المختلفة عن الحقيقة هي التي جعلتهم يتنازعون ويفسرون هذه العناصر بطرق مختلفة ويرون بعضهم البعض من جوانب مختلفة بالمثل .

إن وجود مثل هذا البناء المشترك لا يغير من الواقع شيئا وانما هو بالفعل يشرح الحقيقة القائلة بأنه كان يتحتم في وعيهم ان هناك تعارضا واضحا وكاملا بين المسلمين والمسيحيين . إن الصراع العسكري المستمر ، والذي اوقفته فقط بضع هدنات عارضة . يجب ألا ينظر اليه فقط على ضوء الايديولوجيات الدينية كبداء ، ولكنه أيضا على اساس العلاقة السياسية لقوتين كبيرتين . ووفقا لنظرة غيلاء ماثلة ، فإن كثيرا من الانتصارات الحقيقية لطرف على آخر كانت تفسر على اساس الحقد الطبيعي للبربريين على حضارات أرقى وثروات أكبر .

ان المجادلات العنيفة كان يمكن ان تحيد لها مكانا ، غير أنه في نفس تلك الفترة تبلورت في الغرب جملة متنوعة من الاتجاهات . وقد لوحظ أنه من عام ١١٠٠ إلى عام ١٢٥٠ بدأ اكتشاف حقيقي واستيعاب للتراث الحضاري العربي بأخذ مكانه في الغرب . هذا يتبعه فترة امتدت من ١٢٥٠ الى ١٤٠٠ ، من الحرافات المفرطة جدا عن محمد والاسلام ، بينا من عام ١٤٠٠ فصاعدا ، اصبح الغرب مشغولا بمشاكل اخرى وكانت هدأة في الاهتمام بالاسلام^(٤٤) . فقط بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ يمكننا أن نرى إحياء للمناظرات الجدلية العنيفة من المسيحية ضد الاسلام^(٤٥) في أوروبا والتي كان عليها لمدة قرنين ونصف من الزمان أن تواجه قوة تركية أكبر .

(٤٤) انظر :

Nicholas Rescher, *Nicholas Rescher, Nicholas of Cusa on the Qur'an: A fifteenth - century encounter with Islam*, The Muslim World, Vol. 55, No. 3 (July 1965), pp. 195 - 202.

التوقيت الزمني، ف من ١٩٥٠ - ١٩٦٠ .

(٤٥) فلما كما في الغرب بعد الإصلاح والاضلاع للحضارة ، فان الكتابات الجدلية المسيحية ضد الاسلام استمرت في الأراضي الاسلامية . وينظر على البنا ، على سبيل المثال ، انطونيوس جورديوس Anastasios Gordios (حوالي ١٦٥٥ - ١٧٢٩) والذي كتب عنه ايسر وس ارجيريوس Asterios Argyrios رسالة غير منشورة :

Sur Mahemet et contre les Latins. Une aacure inedite d'Anastasio Gordios, religieux et professeur grec (XVIIe - XVIIIes.). Edition critique ... etc., 2 vols., Strasbourg, 1967.

فسارن :

A. Argyrios, *Anastasios Gordios et la polemique anti - islamique post - byzantine*, Revue des Sciences Religieuses, 43 Anne'e (1969), pp. 58 - 87.

٥ - بعض الموضوعات الخاصة :

أ - اسبانيا :

بينما كانت الاقليات المسيحية في الشرق العربي مستقلة إلى حد كبير فإنها لم تشارك كثيرا في الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى كما فعل اليهود ، وقد شكلوا بالفعل خطرا فعلا كطابور خامس من الحرب بين الخلافة وبيزنطة ، أما المسيحيون الموزارابيون Mozarabes في اسبانيا ، فيبدو أنهم قد لعبوا دورا بناء في الحياة الحضارية لاسبانيا الاسلامية . لقد أصبحت العلاقات الخلافة التي قامت بين المسلمين واليهود والمسيحيين في الخلافة القرطبية ذاتمة الصيت فعلا^(٤٦) . هذا الموقف الذي يمكن مقارنته بالذي كان في صقلية في القرن الحادي عشر ، أتى على نهايته على ما يبدو بما اطلق عليه تسييس الدين في اسبانيا ، عندما أصبح المسيحيون في الشمال أكثر قربا لأوروبا ككاتوليك ، وعندما أصبح المسلمون في الجنوب أكثر انغماسا في البربر مع مجيء الـ Almohads والـ Almoravids . وهناك رابطة اعمق بين العلاقة الأكثر عدوانية التي تطورت بين المسيحيين والمسلمين في ذلك الوقت وبين السياسات البابوية من نهاية القرن الحادي عشر فصاعدا . وقد قدمت اسبانيا بعضا من فحول المناظرين الجدد للمسلمين ضد المسيحية^(٤٧) ، من أشهرهم ابن حزم (٩٩٣ - ١٠٦٤) الذي كتب من بين اشيائه اخرى كثيرة كتابه « الفصل » كخلاصة وافية في « الديانة المقارنة »^(٤٨) ، والرسالة الدفاعية بمبادرة ذاتية منه ، مستخدما معرفته الواسعة وفطنته النقدية المصقولة . وجدير بالذكر هنا ايضا ابو وليد الباجي^(٤٩) ، (١٠٨١م) وابن حجين (١٢٧١م) والذي كانت له مراسلات مع فردريك الثاني^(٥٠) ، واخيرا وليس آخرا ، الفرنسي المرنج عبد الله الترجمان الذي انتقم من المسيحية في كتابه « التحفة » عام

(٤٦) لأول تجميع مجهول من تلك الفترة للمسلمة سابقا ، سوهده في تاريخ اسبانيا ، انظر :

Americo Castro, The Structure of Spanish History, Princeton: Princeton University Press, 1954.

(٤٧) نحن ندينون هذا لـ :

M. de Epalza, Notes pour une histoire des polemiques anti-chretiennes dans L'Occident musulman', Arabica, Vol. 18 (1971), pp. 99 - 106.

(٤٨) كتب الفصل في الليل والأهواء ، والتأمل ، حصة كتب في جزئين . الفترة ١٣١٧ / ١٨٩٩ - ١٢٢١ / ١٩٠٣ . لقرن ترجمه المبرزة مع المقدمة التي كتبها .

Asn Palacios, Aben Hazam de Cordoba, Y su historia de las ideas religiosas, 3 Vols., Madrid, 1927 - 28.

(٤٩) انظر :

D.M. Dunlop, 'A Christian mission to Muslim Spain in the XIth century'. Al - Andalus, Vol. 17 (1952), pp. 259 - 310, and Abdelmagid Turbi, La lettre du moine de France 'a' al - Mostadir bilfah, not de Saragosse et la response d'al - Bagl, le fauq andalori', Al - Andalus, Vol. 31 (1966), pp. 73 - 153.

فان :

Alan Cutler, "Who was the 'Monk of France' and when did he write?" Al - Andalus, Vol. 28 (1963), pp. 249 - 269.

(٥٠) انظر :

M. A. F. Mehren, 'Correspondance du philosophe Saufi Ibn Sab'in Abdoul - Haqq avec l'empereur Frederic II de Hohenstaufen ... etc.', Journal Asiatique, Annee 1879 (7 Serie, Tome XIV), pp. 341 - 454.

١٤٢٠م^(٥١) . من ناحية أخرى ، نرى من الشمال المسيحي خلال القرن الثاني عشر ، تقارباً ودياً أدبياً وفكرياً والذي كانت مشاريع الترجمة جزءاً أساسياً منه . في هذا الصدد هناك أسهام جدير بالذكر قام به بيتر المبجل ورجاله خلال عمله Corpus cluniacene . لقد قادت النجاحات العسكرية والسياسية المتتالية إلى أحلام متحمسة وآمال بالارتداد ، ليس فقط في أسبانيا ، وإنما أيضاً في شمال أفريقيا ، وحفزت جهوداً حضارية عظيمة جديدة في القرن الثالث عشر .

لقد سار التدريب اللغوي وتطور التحليل الفلسفي والجدلية اللاهوتية جنباً إلى جنب مع الإيمان بالعقل وقدرات الإنسان الفكرية . ربما يمكن المرء أن يتحدث عن ذلك العصر كفترة مفعمة بروح التنوير والتي نظر فيها إلى الإسلام في إطار التحليل الأخير على أنه شكل من الجهل يمكن التغلب عليه بوسائل الفكر التنويري والاقناع . لقد أتت الأيديولوجية الملهشية للملوك الكاثوليك بتلك الفترة إلى نهايتها في القرن الرابع عشر عندما استخدم العنف ضد الأقليات الدينية .

ب - الاهتمامات الإسلامية :

نظرة عابرة على الجانب الإسلامي يمكننا ملاحظة اختلاف جوهرى في الاهتمام بين بيزنطة وبينه في الغرب اللاتيني ، فبينما كانت بيزنطة معروفة إلى حد كبير للمسلمين ، واعتبرت على نحو شريك مساو بوسائل تغيير حضارية متوازنة واتجاهات متساوية في الدين والحضارة ، كان هناك نقص فعلي كامل في الاهتمام فيما يتعلق بأوروبا الغربية باستثناء مدينة روما . في الكتابات العربية لآنجد خيالاً عن هذا الجزء من العالم وإنما نجد انتاجاً فكرياً قليلاً ، ومن المحتمل أن شعوب هذا العالم اعتبرت بربرية لا يمكن تعلم شيء منها . إن المعلومات المتوفرة عن طريق سفر قلة من التجار لم تثر على ما يبدو أي فضول زائد وحتى الحملات الصليبية المنطلقة أصلاً من الغرب لم تكن على قدر من أهمية حقيقية بالنسبة للإسلام . بل على النقيض من ذلك ، فإن الواقع الاجتماعي والسيكولوجي لكلتا الديانتين في المجتمعين المعنيين يكشف عن نفسه بشكل خاص خلال الضغوط المعينة التي استطاعت إحدى الديانتين أن تمارسها على اتباع الديانة الأخرى . اعتبر هذا إلى حد كبير شيئاً يصعب تحاشيه لأي منها ، خاصة للسيطر على زمام الأمور .

إن هذه البيانات أساسية للعلاقات والآراء المتبادلة من المسيحية والإسلام في فترة العصور الوسطى . لقد أوضح ويهلهم ديلثي Wilhelm Dilthey أن نقطة البدء بالنسبة للأعمال الفكرية في تلك الفترة تتركز على مشاكل

(٥١) مجلة العرب في الرد على أهل الصليب ، القاهرة ١٩٥٠ ، للترجمة القرنية ، انظر :

'Le present de L'homme lettré' pour refuter les partisans de la Crair, Par 'Abd - Allah Ibn' Abd - Allah, le Drogman, Traduction française inédite', Revue de l'Histoire des Religions, Vol. 12 (6 Année), 1885, pp. 68 - 69, 179 - 201 and 278 - 301.

انظر :

Miquel de Epalza, la Tuhfa, autobiografía polemica islamica contra el Cristianismo de Abdallah al - Taryman (Iray Auselm Turmede). Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.

الديانات التوحيدية الثلاث^(٥٦). ان فكر العصور الوسطى لا يمكن فهمه ما لم يضع المرء في الحسبان ليس فقط المشاكل التي سعى هذا الفكر لايجاد حلول لها ، وانما ايضا المشاكل التي واجهت بها هذه الديانات الثلاث رجال الفكر . أما أنه قد كان هناك بنية اعظم مشتركة ، فان هذا ظهر ، ايضا ، في حقيقة أن كلا الطرفين كان يدرك هذه المشاكل ، سواء المسيحيين او المسلمين ، وأن الطرف الآخر كان ينظر اليه على ضوء هذه المشاكل . وهكذا ، فان كلا من الطرفين قد جوهه بمشكلة وجود الطرف الآخر ، وكان عليه ان يجد حلا لذلك ، حل الاسلام للمشكلة بدعوته المسيحية « اهل الكتاب » ، بينما تردد المسيحيون بين تسمية الاسلام هرطقة وبين دعوته ديناً مزيفاً . بالنسبة لوهي المسيحي ، كان من الممكن في نظر القائلين بان الاسلام بدعة ان يتم حوار . أما الجانب الآخر القائل بأنه دين مزيف ، فكان عليه في رأيهم ، ان يدان ويدحض^(٥٧) .

من الأمور الملفتة للنظر في العصور الوسطى ، وفق مفهومنا ، وجهة النظر العالمية المتدفعة نحو المركزية وشبه الانانية دينياً لكل من الحضارتين . وملفت للنظر ايضا في العصور الوسطى الفكرة القائلة بأن مشايعة ايمان آخر غير ايمان المرء يتضمن انفصالاً ، بيننا في واقع الأمر ان الدين هو الذي هي الاتصال الحضاري الأمتن بين هاتين الحضارتين ، رغم انه بالنسبة للشعوب المعنية فان الديانتين كانتا متصلتين بالحضارتين ، بشكل لا يفهم ، في الجدل مما أدى الى فصلها .

بغداد وبيزنطة ، قرطبة وروما ، الاسلام والمسيحية : « ضوءان ساطعان » لقد كانا على هذا النحو حتى انهما لم يستطيعوا ان يتصوروا ضوء بعضهم البعض اذ أحمت مزاعم كل طرف الطرف الآخر ، ولم يكونوا قادرين على فهم بعضهم البعض ، ولذا ، فإن آراءهم عن بعضهم البعض أصبحت مشوهة ، وفي النهاية لم يلق ضوء جديد بعد ذلك واختفى الشعاع .

يبدو أن الحروب لا تقضي الى إدراك الضوء الآخر . هذا على نحو ما هو التاريخ المأساوي للعلاقات الاسلامية - البيزنطية والعلاقات الاسلامية - المسيحية على نحو عام ، حيث إن كليهما قد أحيط به في دائرة الصراع ، وكان حريصا تمام الحرص على تأكيد الحقيقة الناشئة عن ايمانه بقضيته الذاتية حتى يكون قادرا على النظر بشكل جيد الى الطرف

(٥٦) القسبر :

Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften I), Leipzig - Berlin, 1923, p. 273.

(٥٧) كلمة لدراسة الاتهامات الاسلامية لآراء من يديون دين آخر ، القسبر كاتب هذه الدراسة .

'*Mediæne handlingen jegerens anderelovigen*', *Nederlandsche Theologisch Tijdschrift*, Vol. 23, Nr. 4 (April 1969), pp. 241-265.

نظرة شاملة لدراسة الاتهامات المسيحية لآراء الاسلام ، القسبر :

Yousakia Moubarrac, *La pensee chretienne et l'islam. Bilan des recherches*. Vol. I: Des origines à la chute de Constantinople. Unpublished Thèse d'Etat, Paris, 1969.

المقابل . ان الفقهاء المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كانوا المشعلين الرئيسيين لنار الصراع معتمدين على نقاط الانطلاق لديانتهم المبعثتين لدى كل منهما . ولكن على نقاط أرحب ، ايضاً ، شعر الناس في اعماقهم بأن الديانتين مقصورتان عليها بشكل متبادل ، ليس فقط نتيجة التعليم الذي تلقوه من الزعماء الدينيين ، وانما ايضاً بسبب تضامن اعرق واخلاص اشد تجاه المجتمعات التي انتمى اليها هؤلاء الناس . ونظرة عن بعد ، يمكننا عبرها ان نفهم بشكل أفضل النسب الحقيقية لهذين الضوءين الساطعين . وفي الحقيقة ، يمكننا الآن ان نرى ان كلا من الضوءين كان منيراً للآخر ، حيث ان كلا منهما يعتبر ديناً سماوياً فمصدرهما واحد وان الاسلام جاء متمماً ومكملاً رغم ان الناس انفسهم لا يكادون يدركون ذلك .



مقدمة :

نصتان أو نصّان هو الاسم القديم لقرية العوجاء أو عوجا الحضر التي تقع في صحراء النقب بجنوب فلسطين ، وترجع أهميتها في التاريخ القديم الى موقعها على طريق القوافل الرئيسية من الجزيرة العربية الى البحر المتوسط ، ويتّبع أدق في المرحلة الأخيرة من أبلة (إيلات) الى غزة ، وكان يمر بنصتان أيضا الطريق المتجهة غربا الى مصر .

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولا للكتاب والمؤرخين في العصور القديمة والاسلامية ، ولعل الوحيد الذي أشار اليه قبل القرن التاسع عشر هو القرطبي في هذه العبارة المختلطة :

« وجد في مدينة الأوجج (العوجاء) هام بضعة وستين وسبعمائة جب بقلعتها ، بعيد المهوى يبلغ عمقه نحو مائة ذراع ، ويقامة علة أسفار على رفوف حل منها سفر طوله ذراعان وأزيد ، قد غلف بلوحين من خشب ، وكتابه بالقلم المستند طول الألف واللام نحو شبر . فوجد ببلاد الكرك من قرأه ، فإذا هو سفر من عشرة أسفار قد ابتدأه بحمد الله »^(١).

حتى اذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين زار شمال الجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين الأوربيين ، وتعرفوا على « العوجا » وسجلوا أوصافا لها . وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما : موصل Alois Musil^(٢) وسير ليونارد وولي Sir Leonard Wooley^(٣) . وظل الموقع

**نصتان في ضوء الوثائق البوذية
قبيل الإسلام وخلال نصف
القرن الأول من الحكم العربي .**

مصطفى العبادي

(١) الخط ١ ، ص ١٨٨ (تكملة مدينة) ، انظر ترميزاً مدونة بالموقع : مصطفى مراد دباغ ، بلادنا فلسطين ، ج ١ ، قسم ٢ ، ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ، بيروت ١٩٦٦

Alois Musil, Arabia Petrea, vol. 2-3, Vienna 1907-8.

(٢)

C. Leonard Wooley, and T.E. Lawrence, The Wilderness of Zin, London, 1914.

(٣)

معروفا باسم الموجا أو الأعرج أو عوجا الحفير (لكثرة تعاريج وانحيا) حتى عامي ١٩٣٥ - ١٩٣٦ و ١٩٣٧ - ١٩٣٨ حين اكتشفت بعثة « كولت » الأثرية مجموعة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية القديمة ، وتبين من قراءتها أن للموقع اسما قديما آخر هو « نصباتا » باليونانية ، وعرفتھا الإدارة العربية الأولى باسم « نصتان » .

ولا نعرف شيئا عن منشأ الاسم القديم ، ولكن يبدو أنه اسم نبطي ، وأن الأنباط كانوا أول من أدرك أهمية هذا الموقع واتخذوه محطة لتجارته على طريق القوافل بين فاعلتهم البطراء وميناء أيلة على خليج العقبة . ويبدو أن أقدم آثار نصتان بناء نبطي من القرن الثاني ق. م. « يصلح لقوة صغيرة لحراسة الحدود أو لإدارة الجمارك »^(١) . وما من شك أن تاريخها الأول ارتبط بفترة ازدهار تجارة الأنباط العالمية فيما بين القرن الثاني ق. م. والقرن الثاني الميلادي . وفي سنة ١٠٦ م بعد أن سقطت البطراء تحت السيطرة الرومانية ، قرر الإمبراطور تراجان بناء طريق كبرى جديدة تمتد من الساحل السوري الى ميناء أيلة ، مارا بدمشق وبُصرى وفيلادلفيا (عَمَّان) والبطراء ، وقد تم ببلؤه خلال خمس سنوات (١٠٦ - ١١١)^(٢) بهدف إحكام السيطرة الرومانية على تجارة التوابل الجنوبية . ولكن الطريق الرومانية الجديدة لم تحقق الأهداف التجارية منها ، فقد صاحب سقوط البطراء ظهور مدينة جديدة من مدن القوافل على طريق أخرى ، وهي مدينة تدعى في بادئ الشام . ولوحظ أن جزءا كبيرا من التجارة تحول في الحال الى الطريق الشرقية للمارة بدمر . وقد أدى هذا التحول في طرق التجارة الى اضمحلال البطراء وتابعتها نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع .

هكذا انتهت المرحلة الأولى من تاريخ نصتان ، التي يعتبر من أهم بقاياها بجانب البناء النبطي مجموعة صغيرة من أيدي الجرار الفخارية ذات الأختام اليونانية ، ولا يزيد عددها على ٣٨ وترجع الى الفترة ١٥٠ - ٥٠ ق. م. والأكثرية الغالبة من الجرار التي تمثلها هذه الأيدي المختومة - والمعروفة باسم Amphora - وعددها ٣٣ جاءت من جزيرتي رودس وكوس اليونانيتين ، وثلاثة من بافيليا بأسيا الصغرى ، واثنان من جراز زيت إيطالية الصنع . ومن المحتمل أن هذه الجرار الثماني والثلاثين ومثيلاتها لم تأت الى نصتان بمحتوياتها الأصلية مباشرة من رودس وكوس وبافيليا وبرنديزي . ولعل الأمر الأكثر احتمالا هو أنها مرت بمصر أو بقرية أولا ، نظرا لأننا قد عثرنا على الكثير من التماذج مماثلة لأختام نصتان في الاسكندرية ونقراطيس بمصر^(٣) .

وما يؤيد مثل هذا الاحتمال فكرة ذات دلالة وردت عند هيرودوت الذي عاش وزار مصر نحو من ثلاثة قرون قبل تاريخ أيدي جراز نصتان . يتحدث هيرودوت في هذه الفقرة عن الأقاليم الواقعة في جنوب سوريا وإلى الشرق من مصر ، وهو يعتبر سكانها على تباينهم فئات مختلفة من السوريين : « فالأرض الممتدة من جنوب فينيقيا حتى مدينة غزة يسكنها سوريين يسمون بالفلسطينيين ، وجميع الموالي من غزة حتى مدينة اينيسوس تتبع ملك العرب ، وتنتمي للسوريين البلاد من اينيسوس الى بحيرة سربونس ، التي تمتد جوارها جبل كسيون ، والأرض وراء بحيرة سربونس هي أرض مصر . والمنطقة الممتدة من مدينة اينيسوس الى جبل كسيون وبحيرة سربونس (مسيرة ثلاثة أيام) شديدة

H. Duncombe Colt, Introduction p. 14, In Excavations at Nessana, LONDON, 1962.

(١)

Ibid. p. 15-16.

(٢)

V. Grace, Stamped Handles of Commercial Amphorae, pp. 106f., Excavations at Nessana, vol. I, LONDON, 1962.

(٣)

الجفاف . « وبعد هذا الوصف لبعض أقاليم فلسطين وما يليها جنوبيا وغربا ، يسوق هيرودوت في شيء من الفخر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية له ، فيقول : « وسوف أذكر الآن أمرا قَلْبًا لاحظته أولئك الذين زاروا مصر . فقد كان يأتي إلى مصر في كل عام أوعية فخارية علومة نبيذا من كل بلاد اليونان وكذلك من كل البلاد الفينيقية ، ومع ذلك يمكن أن يقال إنه لا يكاد يرى هناك جرة واحدة فارغة . ويمكننا أن نتساءل أين تنهب هذه الجرار ؟ وهو ما سأبينه . ذلك أنه على رئيس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفخارية ويأخذها إلى مدينة منف . وهناك في منف يملأونها بالماء ويصنرونها إلى تلك الأقاليم المجاورة من البلاد السورية . وهكذا فجميع الأواني الفخارية الجديدة التي تأتي من الخارج تفرغ محتوياتها في مصر وتؤخذ إلى سوريا حيث توجد الأواني القديمة »^(٧).

إذا أصبح ما يسجله هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية ، فإتينا نجد فيها أقدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر إلى الأقاليم المجاورة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية ، كما قد نجد فيها تفسيراً للتمثال الشديد بين الاختام على أيدي الجرار اليونانية التي عثر عليها في نصتان وتلك التي من الاسكندرية ونقراطيس بمصر في ذات التاريخ . ويمكننا أن نضيف أخيراً أن فيضان نهر النيل يجمد في أشهر الصيف والحريف التي يشتد فيها جفاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين . وما من شك أن حركة القوافل في تلك الفترة تصبح أشد حاجة إلى الحصول على هذه الكمية الإضافية من الماء المذب حين تجف الآبار في الصحراء . ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين أقاليم صحراء جنوب فلسطين ومصر ، وهو ما سنراه واضحا في وثائق نصتان في القرنين السادس والسابع فيما بعد .

على أية حال تقل وتكاد تختبئ عنا للمعلومات فيما يتعلق بأخبار نصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع^(٨) ، وإذا جازنا تعود إلى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة . وليس لدينا معلومات مباشرة عن ظروف وأسباب نهبتها وازدياد أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده . ولكن ، ما من شك ، أن وراء تغير أحوال نصتان وازدهارها تحولات أساسية في ظروف الشرق الأدنى ، فهناك سقوط تدمر للسيطرة الرومانية في القرن الثالث ، وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا ، وقد أدت هذه التطورات إلى تعطل طريق القوافل الشرقية عبر بادية الشام وعودة الحياة إلى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط ، وتنشط رحلة الشتاء والصيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على نحو قَلْبًا عرفته بلاد العرب طوال ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم . وهكذا استعادت نصتان مكانتها السابقة باعتبارها محطة لرجال القوافل ، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع لم تعرف مثيلا لها قبل ذلك التاريخ أو بعده . وتقوم بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وقاعدة بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية ، ولا تتمتع حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها محطة للقوافل فحسب ، ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثروتها في الزراعة ، فتنتشر في أوديتها زراعة العديد من الغلات والمحاصيل مثل القمح والشعير والزيتون والكرام والتمر وغيرها ، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين أقاموا السدود والجسور واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الآبار الجوفية^(٩).

(٧) Herod. III. 5-7.

(٨) هناك عشرة نقوش بليطية مغطاة في حالة مشوهة ترجع إلى الفترة ١٥٠ - ٣٥٠ م. انظر : Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. Nes. I. 196 ff.

(٩) Philip Mayerson, The Ancient Agricultural Regime of Nessana and the Central Negev, in Excavations at Nessana, pp. ٢١١.

ومن حسن الحظ أنه قد وصلتنا مجموعة فريدة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية ، ترجع إلى فترة ازدهار نصتان فيها بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ميلادية ، أي نحواً من مائة سنة قبل الإسلام وخلال القرن الأول من الهجرة . ولعلها حتى الآن هي مجموعة الوثائق الوحيدة من الجزيرة العربية التي عاصرت بدايات الإسلام . وقد كتبت بثلاث لغات ، هي اليونانية والنبطية والعربية . وتساعدنا دراستها على التعرف بصورة مباشرة على التطورات التي أصابت المجتمع العربي في بلدة نائية في شمال الجزيرة العربية خلال تلك الفترة الحاسمة من التاريخ . وسوف نقصر دراستنا هنا على ما تلقى هذه الوثائق من أضواء على بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية في هذه الفترة الانتقالية بين العصرين البيزنطي والإسلامي .

ويمكن أن نقسم وثائق نصتان إلى ثلاث مجموعات تتعاقب في تسلسل تاريخي . أولها مجموعة صغيرة من النقوش الكتابية النبطية لا تزيد عن عشر قطع في حالة سيطرة من الصيانة ، بحيث إن خمسة منها فقط يمكن قراءتها ، والخمسة الأخرى لم يمكن فهم معنى نصوصها التي لا تزيد أحياناً على كلمة واحدة أو كلمتين . وبما زاد من صعوبتها أنه ليس من بينها نقش واحد مسجل به تاريخ كتابته . ولكن نظراً لأنها جميعاً وثنية ، فيرى الناشر أنها سابقة على القرن الخامس حين انتشرت المسيحية بين القبائل العربية هناك . ولا تزيد أهميتها على أنها تحفظ لنا نحواً من خمسة عشر اسماً نبطياً^(١٠) .

والمجموعة الثانية هي النقوش اليونانية^(١١) ، وأقدم نقوشها المؤرخة ترجع إلى عام ٦٤ ميلادية^(١٢) وأحدثها مؤرخ في عام ٦٣٠ ميلادية^(١٣) ، أي أنها تتوقف ثلاث سنوات فقط قبل دخول الجيوش العربية جنوب فلسطين سنة ١٣ من الهجرة أو ٦٣٣ ميلادية . وتشتمل هذه المجموعة على ١٥٢ نقشا يغلب عليها جميعاً الطابع الديني ، شواهد قبور وأدعية وصلوات واهداءات أو نقوش بمناسبة إقامة مبانٍ ومنشآت . ويتضح منذ الوهلة الأولى أننا أمام مجتمع مسيحي ، وبرغم أن المجتمع يتكون من الأسر العربية المألوفة في المنطقة ، إلا أن كثيراً من أفراده قد اتخذوا الأسماء المسيحية ، وخاصة أسماء القديسين وأسماء أنبياء التوراة وبعض أسماء اليونانية التي استخدمها آباء الكنيسة الأوائل . وهذه النقوش اليونانية تعيننا على التعرف على بعض الأسر المحلية الهامة ، والذين تظهر بعض أسمائهم في الوثائق البردية ، التي تبين أنهم كانوا من الطبقة العليا في نصتان .

وأخيراً تأتي مجموعة الوثائق البردية التي كتب أكثرها باللغة اليونانية ، وأقلها كتب باللغتين العربية واليونانية^(١٤) . وما من شك أن هذه هي أهم ما تم اكتشافه في نصتان على الإطلاق . ولا ترجع أهميتها إلى وفرتها فحسب ، فهي تبلغ نحواً من ١٩٥ بردية ، ولكن لأنها تغطي فترة تاريخية حاسمة وهي الفترة السابقة على البعثة النبوية مباشرة ونحواً من ثمانين عاماً بعد الهجرة . ولذلك يشترك قسمها الأول مع مجموعة النقوش اليونانية في بيان الأحوال في الفترة البيزنطية في

Franz Rosenthal, Nabataean and Related Inscriptions, in Exc. at Nes. vol. I. pp. 198-210.

(١٠) من بين الأسماء المذكورة في رقم ١ : كليلير (= بن) منطو - عليم - ير (= بن) باي - حيد الجبا - مونتير حيد جهودات - زيد الجبل - ير القيو - ير عليو .
ولي رقم ٢ نجد : تيسو - صهارير نصر الله .

(١١) G.E. Kirk and C.B. Welles, The Inscriptions, in Exc. Nes. Vol. I. pp. 131-197.

Inscr. No. 35.

Inscr. Nes. 14.

C.J. Kraemer, Non Literary Papyri, Exc. Nes. Vol. 3, Princeton, 1958. (Abbreviated as P. Nes.).

نصم هذه المجموعة ١٩٥ بردية ، جميعها باللغة اليونانية فقط ، ما عدا رقم ٦٦ ورقم ٦٠ و٦٧ باللغتين العربية واليونانية .

القرن السادس الميلادي ، ثم تنفرد بقسمها الثاني ببيان الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو الثمانين سنة الأولى منها . أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية ، فكل منها ، يكمل الآخر ، لأن النقوش جميعها تقريبا ذات طابع ديني وتمكس لنا دوائر الكنيسة ومجتمعها . في حين أن البرديات - أو أكثرها - تصور لنا مجتمع الوحدة العسكرية التي كان الحصن مركزها ودوائر الإدارة والمعاملات المالية . وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الوحدة العسكرية ، وأنها معا كانتا تكونان الطبقة العليا في المجتمع من أصحاب الأرض والتجارة . وسنما أن نحاول الآن أن نتعرف على تكوين هذه الطبقة وانشاء عناصرها وبعض أوجه نشاطهم في قرية حدودية نائية مثل نصتان ، التي كانت تقع في منطقة تعتبر حاجزا أو فاصلا بين الدولة البيزنطية إلى الشمال والجزيرة العربية إلى الجنوب .

وأول ما يتضح لنا من الأساه التي نواجهها في النقوش والبرديات أن الكثرة الغالبة من سكان نصتان قبل الاسلام كانوا من العرب . وهي ظاهرة كانت معروفة أو ملاحظة من قبل بالنسبة لانتشار القبائل العربية في أقاليم مختلفة من سوريا بصفة خاصة . كانت معروفة للمؤرخين العرب الأوائل الذين أرخوا لحوادث الفتوح الاسلامية في الشام . كما في قولهم « لما ولي عمر بن الخطاب معاوية الشام حاصره فيسارية حتى فتحها (في شوال سنة ١٩) . . . وفتح المسلمون الباب فدخل معاوية ومن معه ، وكان بها خلق من العرب »^(١٥) ، أو قولهم « وكان حاضره قنسرين لتتوخ مذ أول ما تنخوا بالشام ، نزله وهم في خيم الشعر ، ثم اجتوا به المنازل ، فدعاهم أبو عبيدة إلى الاسلام فأسلم بعضهم وأقام على النصرانية بنو سلع بن حلوان بن صمران بن الحلاف بن قضاعة . . . »^(١٦) .

والآن تقدم لنا أوراق ونقوش نصتان دليلا جديدا بالوثائق يؤيد الملاحظات السابقة في تفصيل يجعلنا الموقف قبل ولّيان تحرك الجيوش العربية الأولى نحو الشام .

ولبيان التكوين الاجتماعي قبل الاسلام نبدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تمثل مجتمع الكنيسة المسيحية بصفة خاصة . ونبدأ بأقدم نقشين مؤرخين من هذه المجموعة ، أولهما شاهد قبر مؤرخ في سنة ٤٦٤ م باسم الكاهن توماس^(١٧) ، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٤٧٥ م باسم بلاديوس الشماس (Στέφανος) ^(١٨) . وكلاهما اسمان مسيحيان مالوفان . ثم هناك نقش ثالث^(١٩) ، يجتمل أنه يتضمن ترتيبا كنسية بأسماء بعض القديسين وآباء الكنيسة ، أو لهم قائمة بأعياد القديسين والقديسات أو الآباء .

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولا أن اسم القديس مرقس يتصدر القائمة ، وهو أشهر وأول القديسين في مصر . وثانيا أن الكلمة المستخدمة لأبائ الكنيسة هي « ἁββα » وهي مشتقة من « أب » العربية ، وبما يؤكد هذا

(١٥) البلاغري ، فتح البلدان ، ص ١٩٢ - ١٩٣ (ط بيروت ١٣٧٧ - ١٩٥٧) .

(١٦) البلاغري ، ص ١٩٧ .

Inscr. Nes. 35 (Nov. 6, A.D. 464).

(١٧)

Inscr. Nes. 37 (Dec. 1, A.D. 475).

(١٨)

Inscr. Nes. 38, in Situ, with the above two inscriptions, at the Martyrium.

(١٩)

الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالقائمة لثلاث قديسات تسبق أسماءهن في كل حالة بالحروف اليونانية كلمة (ommanan = omman) وهي نفس الكلمة العربية «أمتنا» . ف رغم أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية نجد أن لغة أهل نصطان من العرب قد ظهرت في القباب القديسين والديسات .

المرحلة الثانية التي نتعرف فيها على بعض عناصر مجتمع نصطان هو تاريخ محدد جدا ، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر الى ٤ نوفمبر ٥٤١ ، أي نحو من قرن قبل الفتح العربي . ذلك أنه خلال شهري أكتوبر/ نوفمبر عام ٥٤١ زمن الامبراطور جستنيان اجتاحت أرجاء الامبراطورية البيزنطية وباء مروع و راحت فضيحة أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان وقرى الشرق الأدنى . وها نحن نجد في شواهد قبور نصطان ما يثبت أن الطاعون قد ألم بها وقضى على أعداد من أهلها . فهذه أسرة واحدة تفقد ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر من ذلك العام . اسطفان بن خلف الله ، مات وعمره ١٢ عاما ، وجورجئوس وعمره ٦ سنوات ، وسارة عمرها ٦ سنوات (لعل الآخرين توأمان)^(٢٠) .

ومن بين ضحايا الوباء خلال ذلك الأسبوع سيادة تسمى « عزونيبي بنت عباس »^(٢١) ، وزين بن دوروثيوس بن زين وعمره ٢٨ عاما^(٢٢) ، وأخيرا عمرو بن سعد الذي مات وعمره ٢١ عاما^(٢٣) . من هذه الشواهد القليلة لنضاحيا الوباء في أسبوع واحد ، نجد غلبة الأسماء العربية رغم اختلاطها أحيانا بأسماء بيزنطية .

وقد نتساءل كيف تسربت الأسماء اليونانية والمسيحية الى المجتمع العربي في نصطان ، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار المسيحية في الدولة البيزنطية أو قيام كنيسة في القرية . ولدينا نقش من عام ٦٠١^(٢٤) يبين لنا كيف يمكن أن عناصر انتقلت الى نصطان من خارجها . وذلك مثل سرجيوس وأسرته التي انتقلت من مدينة حصص في سهل سوريا في الشمال . ونعلم من تفاصيل النقش أن سرجيوس كان من واحدة من أكثر الأسر ثراء ومكانة في حصص . ويبدو أنه حضر من حصص الى فلسطين بصفته « مستشارا قانونيا » (δικαστικός) لحاكم ولاية فلسطين ، ثم استقر بنصطان وأصبح راهبا في ديرها . فخلفه في حصص كواحد من رؤساء الدين ابن أخته يوحنا الذي لم يترهب مثل خاله ولكنه شغل أيضا بالكنيسة عمل شماس (Slakovos) . ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن المملوكية والرومانية كانت قد اصطفت بالصيغة اليونانية منذ تاريخ مبكر . والنقش أخيرا يبين إمكان الجمع بين المناصب الدينية والمدنية .

Inscr. Nes. 112 (Oct. 27, A.D. 541).

(٢٠)

Inscr. Nes. 114 (Nov. 2, 541),. Ἀξζονηνη --- Θυγάτηρ Ἀββου .

(٢١)

Inscr. Nes. 80 (Nov. 4, A.D. 541).

(٢٢)

Inscr. Nes. 113 (Oct./Nov., A.D. 541).

(٢٣)

Inscr. Nes. 94 (Sept. 7, A.D. 601), 11.1-3 :

(٢٤)

ὁ δὲ σωτηρίας τῶν καρποφορούντων Σεργίου ἀπὸ
συμπάνου κη(ὶ) μονάχου καὶ Παλλοῦτος

ἠδε λ(η)ς κ(αὶ) Ἰωάννου διακ(όνου) αὐτῆς υἱοῦ
πρωτεύοντος(ος) μητροπο(λί)του Εμμίσι(ης).

وتزداد وضوحاً الأساليب البيزنطية الواردة إلى نصتان بين الأمر الكبير في دوائر الكنيسة في الفترة السابقة على الإسلام مباشرة ، كما نرى من نقشين يرجع تاريخهما إلى السنوات السابقة على الفتح العربي مباشرة . وهي نقوش مقابر من أسرة من كبرى أسر نصتان توفي أولهم عام ٥٩٢ وهو سرجيوس بن باتركيوس وكان يشغل منصب كاهن ورئيس الكنيسة (πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος) ، وثانيهما ابنه باتركيوس الذي شغل المناصب الكنسية ذاتها وتوفي عام ٦٢٨^(٢٦) ، ومن بعده بماميون توفيت أخته ماريّا بنت سرجيوس ودُفنت بالكنيسة مثلها عام ٦٣٠^(٢٧) .

ذكرنا أن النقوش اليونانية تصور مجتمع رجال الدين والكنيسة ، بينما تصور الوثائق البردية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية . ومن حسن الحظ أن البرديات أولر علدا وأوفى معلومات ، وسوف نجدتها نجلر وتفصل جوانب مما اعتصرناه من النقوش .

وأقدم برديتين من مجموعة نصتان مؤرختان في عام ٥١٢ ميلادية ، أي نحو من مائة عام قبل الهجرة . ونجد في الأولى منها^(٢٨) أخوين يحملان جندلين في الوحدة العسكرية ، أحدهما وهو فلافيوس اسطفان بن ابراهيم يتنازل لشقيقه فلافيوس أوس بن ابراهيم عن ملكية أداة أو آلة حجرية^(٢٩) ، يبدو أنها معصرة للزيتون ، مما يدل على أنها من طبقة ملاك الأرض . فنحن هنا أمام أخوين يصفان نفسيهما بأنهما من « جنود وحدة الامبراطور تيودوسيوس الأوفياء جدا »^(٣٠) .

ورغم اختلافها الاسم الروماني فإن احتفاظ أحدهما باسم « أوس » يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة . فاسم « أوس » من الأسماء العربية القديمة ، كما هو معروف في اسم الشاعر أوس بن حجر . ومعناه « عطشة » أو « عريض »^(٣١) ، وقد وجد متصلاً بأسماء الآلهة كمادة العرب . مثل « أرس الله » في نقش يوناني من نصتان^(٣٢) ،

Inscr. Nes. 12 (a) (Feb. 10, A.D. 592).

(٢٥)

Inscr. Nes. 12 (b) (July 24, A.D. 628).

(٢٦)

Inscr. Nes. 14 (Oct. 7, A.D. 630).

(٢٧)

P. Nes. 15, Rhinocorura (O AL-Arish), Pami 5 (May 30) A.D. 512.

(٢٨)

هذه البردية كانت طرقة خاصة ، نظراً لأنها كتبت في مدينة العريش (قديماً Rhinocorura) حيث يقيم الجنديان من مدا طوبلا ، ومطبعة حسب الألفب والظروف المعري (شهر بولقة) . وهذا يدل على تيجة مدينة العريش مصر ، كما سبق أن ألفت ماسيرو :

Jean Maspero, Organisation militaire de l'Egypte Byzantine, Paris (1912) pp. 8-9, 27-8, 135.

Line 9: περὶ τῆς λιθίνης [— (تمسك البردية هنا بسهم)

(٢٩)

Lines 3 - 5 et supra Φλ(άουιος) Στέφανος

(٣٠)

Ἀβρααμίου στρατιώτης ἀριθμοῦ τῶν καθοσιωμ(ένων)

Θεοδοσιακῶν φλαουίω Αὐσῶ Ἀβρααμίου/

ὁμογενεῖς αὐτοῦ ἀδελφῶ καὶ οὐτῶ στρατιώτῃ

τοῦ εἰρημένου ἀριθμοῦ, ὁρμώμενοι ὑπὸ κώμῃ

Νεσσάνων/ ἐκ πολλοῦ χρόνου ἀμφότεροι

ταῦν ἐνταῦθα ἐκ τῆς Πινυκορουριτῶν ἔχοντες

هذه الوحدة العسكرية (numerus = ἀριθμός) تضم نوعاً من ماتي رجال . (راجع مقالة البردية) .

(٣١) لسان العرب مادة : أوس

(٣٢)

Inscriptions, No. 76, Exc. Nes. Vol. 1.

و « أوس عم بن يصرع » في نقش من قتيان باليمن يرجع تاريخه إلى القرن الرابع ق.م^(٣٣)، كما أن هناك قبيلة أوس المشهورة في الجاهلية .

أما البردية الثانية من عام ٥١٢ ذاته فهي عقد تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد ، هم : فلافيوس زنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد - جنديان من معسكر نصتان - وأخت يوحنا (وقد فقد اسمها والجزء الخاص بنصيبها) . وهنا أيضا ، رغم اتخاذ هذين الجنديين الاسم الروماني « فلافيوس » فاسمًا لهم « زنين » و « ابن أسد » تكشف عن أصولهم العربية . كما أن الأرض التي يقتسمونها تدل على أننا أمام جنود من ملاك الأرض في نصتان ، كما يبدو عما بقي من البردية أن الجنديين يقتسمان نحرًا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية^(٣٤) . كما أن أسماء أصحاب الأرض المجاورة من كل جانب لا تخلو من دلالة : « الأبى بن فيزان - إلياس - وابراهيم بن سعد الله »^(٣٥) .

ونلاحظ هذا المرح بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع المسيحي في أفراد الأسرة الواحدة يستمر طوال القرن السادس . ففي بردية من عام ٥٥٨^(٣٦) نجد أحد جنود الوحدة العسكرية ويدهي فلافيوس سرجيوس بن إلياس بن تيم عبادة يتزوج أولا عمته ماري بنت تيم عبادة وينجب منها إلياس ، وبعد وفاتها يتزوج ثانية ملكبة بنت ابراهيم وينجب منها ثلاثة أبناء هم : العلقة وزكريا واسطفان . وفي بردية أخرى^(٣٧) نجد سرجيوس يقسم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبان سكنية وأدوات مختلفة . بعد ذلك بأكثر من اثني عشر عاما نجد أصغر الأبناء وهو اسطفان قد اقتضى أثر والده في الالتحاق بالوحدة العسكرية ، وأصبح أيضا من المولين الذين يشتغلون بأقراض المال . والمدين في هذه الوثيقة يصف نفسه أنه من « بني زمزمة » (ἐκ τῆς οἰκίας τῶν Ζαμζαμίων) وأنه مدين لاسطفان بمبلغ أربعة نومسمات ذهبية (= دناتير)^(٣٨) . ووصف المدين نفسه بأنه « من بني زمزمة » لا يخلو من دلالة . فهذه أول مرة نسمع في نصتان عن وصول قبائل عربية جديدة ، سوف يزداد وجودهم مع بدايات التحرك الاسلامي .

ولعل خير وثيقة نختم بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بنصتان هي البردية رقم ٣٧ وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالجمال الخاصة بالوحدة العسكرية ، مع أسماء الجنود راكبيها أو فرسانها . والبردية بحالتها الرائنة متبورة في بدايتها ونهايتها ، ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٨ اسما ، لكل جندي جمل ، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود . فهناك ثمانية يتلقون بـ لقب « رئيس عشرة » (δέκαρχος = decurio) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفاوتة العدد . وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء ، هو ذلك المزيج بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية أي ذات الطابع اليوناني المسيحي ، سواء بين الجنود أو رؤسائهم ، كما أن أكثر

Rep. Epig. Sem. Mos. 3642; 4328; Grohmann, Über Katabanische Herrscherurkunden, S. 43, Anzeiger der Wiener- (٣٣) Akademie, X 1916.

P. Nes. 16 (July 11, 512).

(٣٤)

Lines 9, 37.

(٣٥)

P. Nes. 20 (January or June 558).

(٣٦)

P. Nes 21 (June 30 or July 1, 562).

(٣٧)

P. Nes. 28 (after 572).

(٣٨)

يقترح الناصر أن اسم القبيلة قد سرف من جلم إلى زمزمة في اللغة اليونانية (القديمة) .

من نصف الأسماء ذات طابع عربي ، مثل عبدالله والعمير (٩) وسعدالله بن المغيرة وفيزان بن خلف الله ، وبعضها مزيج مثل جورج بن سعدان أو والي بن اسطفان بن عويد^(٣٨).

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة ، ولكنها تقدم لنا دليلا بينا أن الوحدة العسكرية بنصتان كانت تتكون أساسا من فرسان الجمال وليس الخيل . وهي بذلك مناسبة لمهمة حراسة ومراقبة المنطقة الحدودية المجاورة على طريق القوافل . ويبدو في هذه الوثيقة أن ثمة مهام أخرى كان يكلف بها أحيانا افراد تلك الوحدة ، فهناك عدة إشارات إلى إرسال أعداد منهم إلى خارجها مرتين إلى قيسارية (أسطر ١٥) ومرتين إلى مصر (أسطر ٣٣ و ٤٠) . ونظرا لأن قيسارية^(٤١) ومصر غثلان إقليمين إداريين خارج حدود وسلطة الإدارة التي تتبعها نصتان ، لذلك نستنتج أن التكليف الخاص بتلك التحركات جاء من إدارة مركزية أعلى .

وما ينبغي أن ننسى أن نصتان كانت غنية بالجمال . ومن الطريف أن هناك وثيقة رسمية من القرن السادس (رقم ٣٥) تمذنا بمعلومات إضافية من دور الدولة في الحصول على الجمال للأغراض المختلفة حسب حاجة هذه الوحدة أو غيرها . وهذه الوثيقة عبارة عن أمر إداري يجمع ضريبة من ٦٤ جملا أو ناقة من نصتان . وقد حددت بها الجهات واختصاصاتها التي توجه إليها الجمال مباشرة مثل رئيس الوحدة (*Primericus*) والروساء (*s*) و *Priores*) . ولعلمهم رؤساء جماعات من عشرة أفراد *Curatores* في البردية السابقة - وضباط الصف (*s*) *Ducici*) والبريد (*s*) *Cursores*) ، ثم هناك كنيسة المسكر وجهات أخرى لم يمكن تحديدها . وما من شك أن بعض هذه الأعمال يتفق مع مهام الوحدة .

وبكنا أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج . فهناك أكثر من مثال على أوامر صلبت من والي العربي على فلسطين إلى المشول في نصتان بأن يقدم أفرادا للقيام بمهام مماثلة : في مثالين نجد أمرا بتكليف دليل لمرافقة مسافرين إلى سيناء ،^(٤٢) وفي مثال ثالث نجد أمرا بتكليف جليلين ورجلين لإداء الرحلة الإلزامية من قيسارية إلى اسكيثوبوليس^(٤٣) . وهناك مثال رابع على تكليف افراد من نصتان بحراسة ونقل الضرائب^(٤٤) . وهكذا نجد أن الوحدة العسكرية في نصتان لم تكن مهمتها حرية لأغراض القتال ، بقدر ما كانت لأغراض الشرطة والحراسة ، أو تقديم الأدلاء أو الخدمة لأغراض البريد ونقل الضرائب .

نكتفي بهذا القدر من « وحدة » نصتان وتكوينها ووظيفتها ، لتنتشر في شيء من التفصيل على ثروة إحدى الأسر التي قتل الطبقة العليا من كبار الملاك والمتصلين بتجارة القوافل . ومن حسن الحظ أننا نمتلك بردية تساعدنا على هذا

P. Nes. 37 (560-580), Lines 25, 14, 20, 39, 18, 38, Respectively.

(٣٨)

(٤٠) قيسارية *Caesarea* كانت عاصمة الاقليم الأول لفلسطين في العصر البيزنطي *Palastina Prima*.

P. Nes. 72 (March 684 ?); 73 (December 683 ?).

(٤١)

P. Nes. 74 (C. 685), cf. editor's introd. p. 209 : *Caesarea* was in *Palastina Prima*, *Scythopolis* in *Secunda*, while *Nes-* was in *Tertia*.

P. Nes. 92 (C. 685).

(٤٣)

التعرف ، وهي رقم ٣١ (من القرن السادس) ، وتعتبر من أطول برديات المجموعة وأكثرها تفصيلا . وهي تشتمل على عقد بين ثلاثة اشقاء ، هم فكتور وسرجيوس وخلف الله ، بتقسيم أملاك والدهم يولايس . وما بقي من البردية وهو ستون سطرا يشتمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب خلف الله قطع ، ونظرا لأن التركة قسمت بنسبة الثلث على السواء (من ٣٣) بقدر ما وصلنا من الوثيقة ثلث حجمها الأصلي الذي ربما بلغ نحو ١٨٠ سطرا . وتتكون تركة الوالد من أرض زراعية وعقارات (من ٣٣) ويمكننا ان نعرف من نصيب سرجيوس ان الأرض الزراعية اشتملت على بستان كروم (من ١٠) ، ومزرعة حبوب (من ١٤) ، وحديقة جافة بالإضافة الى أرض تسمى « تكييسة » (من ٢٧) ، ولسوء الحظ أن الوثيقة - مثل سائر وثائق نصتان - لا تذكر مساحة اي من الأرض الزراعية ، ولذلك لا نستطيع ان نقدر مدى اتساعها . وقد سبق ان رأينا جنتين وباحت احدهما يقتسمون ثلاث عشرة قطعة أرض دون ان تحدد مساحة اي منها .^(٤٤) ولكن الأمر الذي يلفتنا اننا امام تركة ضخمة ، هو قسم العقارات ، الذي يقع في نصيب خلف الله . فقد اشتمل نصيبه على عقارين هامين جدا بالنسبة لحياة القرية كلها . الأول عبارة عن بيت ضخم تسميه الوثيقة « دار ابي يوسف ضباب » ، وبه ٩٦ منامة او سريرا وطابق علوي ، وأرض فضاء امامه .^(٤٥) والثاني بيت آخر يسمى « دار ابي المغيرة » وله ساحة وعمر خاص للدخول والخروج وأرض فضاء .^(٤٦)

من الواضح اننا امام دارين مما يطلق عليه خان او فندق لتزول القوافل ، ومن ثم اشتهارهما باسمائهما مثل ابي يوسف ضباب وابي المغيرة ، ولعلهما اثنان من كبار تجار القوافل في ارجاء الجزيرة العربية يرجع اليها الفضل في انشاء الدارين أصلا بالاتفاق مع أحد اعيان نصتان ، وقد آل امرها الآن الى خلف الله بن يولايس . ومن الطريف ان أحد الرحالة الألمان في مطلع القرن العشرين زار اقاليم شمال الجزيرة العربية وتعرف بين آثار نصتان (عرجا الحفير) على خان تتكون من ست عشرة غرفة على جانبي فناء اسفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن^(٤٧) ، وهو ما يتفق تماما مع موقع دار ابي يوسف بن ضباب ، فقد جاء وصف حده الغربي انه « جبل للمسكر »^(٤٨) . ومن المعروف ان الغرف العلوية كانت تخصص عادة للنوم ، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والمتاجر ، كما ان الفناء والأرض الفضاء كانت تصلح لتجمع القافلة وانزال الاحمال من الجمال عند وصولها او تحميلها عند رحيلها .

P. Nes. 16 (512).

P. Nes. 31, (VI Century) L. 32 - 5: ἔλαχεν δὲ καὶ Ἀλφαλλὰ εἰς τὸ κατ' αὐτὸν μέρος τρίττον / ἀπὸ μὲν τῆς οἰκοδομίας ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος Ἀββου / Ἰωσηφου Δοβαβου [με]τα τῶν ἐν αὐτῷ κούτων φε[ρ] καὶ / ὑπερώου καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ψαῖου τοῦ πρῶτου.

Ibid. Lines 39-42.

Alois Musil, *Arabian Petraeae*, Vol. II, 89, Wien (1907).

Lines 37 - 8: δυσμῶν ὄρος / τοῦ κάστρου

(٤٦)

(٤٧)

(٤٨)

وما من شك ان بيئة تجارية مثل التي وجدت في نصتان كثيرا ما تنشأ الحاجة بها الى اقتراض المال ، وكثيرا ما كان اقتراض المال احد المجالات التي استثمر الممولون اموالهم فيها ، لما كان يستحق على الدينون من فائدة ، وما كان يرصد لادائها من ضمانات قدمها الدين للدائن . لذلك لم يكن غريبا ان عثرنا بين برديات نصتان على عشرة عقود لديون مالية ، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن تسعة منها من العصر البيزنطي^(٤٩) وواحد فقط من العصر الإسلامي^(٥٠) ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد . اما بالنسبة لعقود الديون البيزنطية ، فنظرا لأن كثيرا منها مشوه وبمتور ، فسوف اقتصر هنا على مثال واحد منها هو اكملها نصا^(٥١) لاظهار الشروط والقيود التي كان يخضع لها الدين في ذلك الوقت . ونجد الدائن في هذا العقد واحدا من أبرز اهالي نصتان واعظمهم شرفا ومكانة ، فهو باتريكيوس بن سرجيوس ، قاريء الكنيسة ورئيس ديرها ، وقد سبق ان ذكرناه ووالده - الذي شغل نفس المناصب قبله - عند حديثنا عن النقوش ، ومن بين الوثائق البردية خمسة من اوراقه ، جميعها تتعلق بمعاملات مالية وتجارية مختلفة . وهو في هذه الوثيقة يقرض ابراهيم بن بروكوبيوس بن يورسافوس من المقيمين بمسكن نصتان تسعة نومسمات ذهبية (= دناتير) . ويقر ابراهيم بأنه اقترض هذا المبلغ « لحاجته الشخصية ولضرورة ملحة »^(٥٢) (P. Nos. 26 (January 12, 570); 27 (570-571); 28 (after 572); 44 (590); 46 (July 16, 605); 48 (Early Seventh Century); 110 (19th Sixth Century); 111 (Late Sixth Century); 147 (Early Seventh Century)).

ولكن الدين دين ، فهو يلتزم برده هو وجميع ورثته ومن يليهم في الميراث الى باتريكيوس وورثته ومن يليهم في الميراث في اليوم والساعة التي يردها (س ٤ - ٥) . ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفصيل في طريقة سداد الدين وفيها شيء من التيسير ، فستة نومسمات (= دناتير) منها تستحق عنها فائدة بمقدار ١/٦ ، والثلاثة الباقية من المبلغ المقترض بدون فوائد على الاطلاق^(٥٣) ، على ان يتم الدفع دون مراوغة او تسويف ، ودون اي معارضة او اعتذار او مانع قانوني ايا كان . ثم يأتي الشرط الاختير الخاص بالضمان ، فنجد الدين يلتزم هو وورثته ومن يليهم بأن يقدموا ضمانا عن اداء الدين للدائن وورثته ومن يليهم جميع ما يملكون وما سوف يملكون في اي صورة ومن اي نوع (سطر ٧) . ويعقب ذلك توقيعات اربعة اشهود (س ١٠ - ١٢) . وجميع الشروط الواردة في هذا العقد تقليدية ومألوفة في عقود الديون الأخرى من العصر البيزنطي ، ومع استثناء اعضاء جزء من الدين من الفوائد . وهذا الاستثناء يدل على وجود معاملة خاصة جانبية بين الطرفين المتعاقدين لم يرد تفصيلها في العقد هنا . اما تقدير سعر الفائدة بنسبة ١/٦ ، فهو

P. Nos. 26 (January 12, 570); 27 (570-571); 28 (after 572); 44 (590); 46 (July 16, 605); 48 (Early Seventh Century); 110 (19th Sixth Century); 111 (Late Sixth Century); 147 (Early Seventh Century).

P. Nos. 56 (January 18, 687).

(٥٠)

P. Nos. 46 (July 16, 605).

(٥١)

P. Nos. 44; 45; 46; 47; 53; 147.

(٥٢)

Lines 5 - 6: ἔξ μὲν χρύσινα παρὰ κεράτια ἔξ (٥٤)
[ὡ]ν Γάσης [-] τοὺς/ἡμικατ[ο]στιαίους
τόκους τὰ δὲ ἕτερα χρυσοῦ νομίσματα τρία
παρὰ κεράτια τρία ἐν κεφαλαίῳ τῶν πάντων
χωρὶς.

لاحظ ان المبلغ حسب تالفة قريبا واحدا لكل نوسيا (دينار) على أساس حصة فردة . فذلك المبلغ المقترض ٩ نومسمات ، ٩ قرايط ، ٩ سطر .

السعر الرسمي على الاموال الذي فرضه الامبراطور جستنيان كحد اعلى منذ سنة ٥٢٨م^(٥٤) تخفيفا عن المدنيين لأن الفوائد على الاموال قبل ذلك الاصلاح كانت ١٢٪ وكانت تعتبر باهظة ومرهقة للمدنيين ، الذين كثيرا ما عجزوا عن سداد ديونهم وفوائدها ، ففقدوا ممتلكاتهم نتيجة لذلك .^(٥٥)

وننتقل بعد هذا النوع من المعاملات المالية ، الى بردية اخرى تطلعتنا على شيء من تنوع اوجه النشاط التي كان يمارسها افراد أسرة واحدة من الأسر الغنية في نصتان الذي امتد الى الخارج ايضا . والبردية رغم غموض نصها احيانا وفقدان اجزاء اساسية منها في نصفها الثاني ، يمكن اجمال مضمونها بانها اعلان رسمي من جانب ثلاثة اشقاء يرفض او التخلي عن تركة ابنة عمهم . وليس من الواضح ما هي الظروف التي دفعتهم الى هذا القرار ، وربما كانت التركة مثقلة بالديون او الابعاء تجاه الدولة ومعرضة للمصادرة . ولكن الذي سمنا من هذه الوثيقة هو شخصيات الأشقاء الثلاثة ذوي المكانة كما يتضح من الصفات التي يعتنون انفسهم بها . اولهم من رجال الكنيسة « الكاهن زنين المحب الى الله » و Zónai nos θεοφιλέστατος πρεσβύτερος ولسانهم صائغ الذهب جورج الماهر جدا والثالث الياس يتصف ايضا بالمهارة الفائقة دون تحديد عمله او صناعته ، ولكنه متغيب بالخارج ويقع آتئذ بمدينة الاسكندرية - τῶν διὰ γοντι κατὰ τῆν κατὰ τὰ ἐν τε γταλ μενον بناء على اوامر منه αὐτοῖς παρ' αὐτοῦ (٣ - ٤) .

وفي الواقع أن إقامة أحد هؤلاء الاخوة في الاسكندرية وأنه على اتصال مستمر باخويه في نصتان ، ليأتي بمثابة دليل وعلى ظاهرة تكررت الإشارة إليها في نصتان وهو وجود صلة قوية بينها وبين مصر . فهي واحدة من اقدم برديات المجموعة نجد اثنين من افراد وحدة نصتان مقيمين في العريش بمصر ويستخدمان الأشهر المصرية في تأريخ ووثقتهم بشهر يؤونة سنة ٥١٢م^(٥٦) . وفي تحركات بعض افراد الوحدة في النصف الثاني من القرن السادس نجد منهم من كلف بالذهاب الى مصر^(٥٧) .

وفي بردية من نهاية القرن السادس او بداية القرن السابع نجد قائمة بحساب قافلة مسافرة في الطريق عبر سيناء وتوقف عند دير طور سيناء لتقوم بالزيارة والصلاة وشيء من التجارة ايضا^(٥٨) . والقسم الخاص بحساب ما انجزوه من اعمال في طور سيناء لا يخلو من طرائف :

أجر الدليل البلوي (٢٢ ش) Σαρακαίου (٢١ ش)
مبلغ ما دفعه للقافلة الراهب مارتيريوس
تقدمة بمناسبة الصلاة في (دير) الجبل المقدس
نفقات . . ولمن شراء سبك ولؤلؤ

Codex Justinianus, 4. 32. 26. 2.

(٥٤)

(٥٥) راجع للكتاب : الامبراطورية الرومانية ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٥٦)

P. Nes. 15. 1.

P. Nes. 37. 33, 40.

(٥٧)

P. Nes. 89. 22-25.

(٥٨)

مبلغ دفع (للدير) الجبل المنقوص باسم جماعة من البيلة
وكذلك باسم

وواضح أن مبلغ ٢٧٠ ١/٢ نوسما (دينار) التي دفعها الراهب للفاقة كانت اقراا لمعاملات بين اهل نصتان
والدير ، أو مقابل سلع حملتها اليه الفاقة .

أما النفقات التي بلغ مجموعها ٢٢ ١/٢ نوسما ، فكان أكثرها المليات التي كانت تدفع للدير ومجموعها ١٧
نوسما ، كما أن اجرة الدليل البلوي عبر صحراء سيناء وهي ٣ ١/٢ نوسمات (دنائير) تعتبر مرتفعة جدا . ولعل هذا
هو السبب الذي جعل الادارة العربية فيها يعد ترسل أكثر من مرة اوامر الى نصتان طالبة تقديم دليل لجانا لمرافقة
مسافرين الى طورسينا . (٥٩) .

ثم تأتي اخيرا بردية من اهم برديات مجموعتنا واطولها ، وهي سجل يومي ببيعات التمر في نصتان خلال ثمانية
اشهر بين اكتوبر ومايو من عام واحد في نهاية القرن السادس او القرن السابع . والطريف في هذه الوثيقة هو غلبة الطابع
المصري عليها في ظاهرتين ، الأولى استخدام التاريخ المصري بانتظام شديد ، فهي تبدأ في ٢٠ بابة (Φαυφ)
(اكتوبر / تشرين اول) ، ثم تتوالى الأشهر المصرية هاتور - كيك - طوبة - امشير - برمها - برمودة - بشنس -
بثوة . (٦٠) وهذا خلاف التاريخ المستخدم حاليا بالأشهر المقدونية . اما الظاهرة الثانية فهي اسماء مشتري التمر ،
فليس بينهم على الاطلاق اي من الأسماء الأخرى الموجودة في مجموعة وثائق نصتان التي بين ايدينا . وهي جميعا من
الأسماء المألوفة في الأوساط المصرية المتأخرة (٦١) ، سواء في الاسكندرية او عواصم اقاليم مصر التي تسمى اصطلاحا
Metropoleis . ونظرا لأن هذه الوثيقة تشترك مع وثيقتين أخريين من المجموعة في أنها جميعا كتبت بخط كاتب
واحد من نصتان (٦٢) ، فقد استحال أن تكون برديتنا جاءت من مصر . وبقي الاحتمال الآخر وهو أن السوق التجاري
في نصتان في تلك الفترة خضع لسيطرة أو احتكار مصري (٦٣) . وما من شك أن تلك المشتريات من التمر كانت تستخدم
غرضين الأول هو طعام للفاقة أثناء الرحلة ، والغرض الثاني هو استيراد انواع من التمر الجيد الى مصر ، كما هو
ثابت من وجود تجار متخصصوا في هذه التجارة في مصر في القرن السادس وكان يطلق عليهم اصطلاحاً - Φοινοκοκοι
Πωληται أي تاجر التمر . (٦٤) .

قبل أن انتهى من وثائق العصر البيزنطي يعني ان اشير بالجاز الى برديتين مختلفتين في مضمونها من البرديات التي
تحدثنا عنها حتى الآن . وسوف اقتصر هنا على مجرد ذكرهما ، نظرا لأنني سأعود الى الاستشهاد بهما ومقارنتهما مع بعض
وثائق العصر العربي .

P. Nes. 72 (684 ?); 73 (683 ?).

(٥٩)

P. Nes. 90 (V1-V11).

(٦٠)

(٦١) هناك نقاش وثائقي من نصتان مؤرخ بالطريرك المصري البيزنطي Inscr. Nes. 30 (J), 3rd. indiction, Chonak 23. وهو عبارة عن دعاء ديني باسم مجموعة
من الألهة وهم أسماء يونانية مسيحية ، ربما جاءوا من مصر .

P. Nes. 85 (Introd.); 91.

(٦٢)

(٦٣) يناقش الناصر هذه النقطة في مقدمة البردية ، ص ٣٦٢ - ٣٧٠ .

P. Calde Masp. 67058, Col. V 111. 6; 67155. 2-3.

(٦٤)

ملاك شوامد أكثر لد مدخل P. Col. 11 (250 B.C.) ، انظر نقاش لبردية نصتان ، ص ٣٧٠

والبردية الأولى عبارة عن خطاب موجه من موسى اسقف مدينة ابلة ، الميناء المعروفة على خليج العقبة ، الى احد سكان نصتان ، فكتور بن سرجيوس . والخطاب من املاء موسى وتوقيعه . ونص الخطاب : « من موسى اسقف ابلة بفضل الله ، الى فكتور بن سرجيوس . ابث اليك الرقعات .. وانت (ἀπὸ τοῦ Σαρακηνοῦ) لتسلمها الى كنيسة القديس سرجيوس بنصتان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة . وانك لتسدي خدمة كبيرة لي بعملك هذا ٥٠٠٠ . ولقد اثبت توقيعي اسفل هذا الأمر . (بخط مختلف) بتوقيعي موسى بن سرجيوس ، الاسقف ».^(٦٥)

مدينة ابلة تقع على مسافة ١١٠ اميال جنوبا من نصتان ، وتقع مثلها في ذات الاقليم الاداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة Palaestina Tertia . والخطاب كما هو واضح لا يفيد اية معلومات محددة ، ومع ذلك لا يخلو من دلالة . فابلة مدينة لها اهميتها التاريخية ، فهي ميناء الدولة البيزنطية الرئيسية على البحر الاحمر ، كما كانت لها اهميتها التجارية بحكم موقعها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبا الى نصتان وغزة شمال . ورغم انها لم تكن المركز الاداري لاقليم فلسطين الثالثة Palaestina Tertia ، الذي وجد في مدينة الخلصة (٢٥ ميلا تقريبا شمال نصتان) ، الا ان ابلة كانت من غير شك اكثر مدن الاقليم اهمية من الناحية الدينية ، ولعلها كانت اكثر سكانا ايضا . ويتضح ذلك من لقب رئيسها الديني وهو اسقف Episcopus ، وهو لقب خاص برئيس الكنيسة الرئيسية في كل اقليم ، فهو الرئيس الديني - حسب التنظيم الكنسي المسيحي - لاقليم « فلسطين الثالثة » . وليس أدل على اهميته الدينية من ان اسقفها شهد بجمع نيقيا المعروف ، الذي دعا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥ ل مناقشة قضايا المسيحية الكبرى .^(٦٦) ولذلك ليس غريبا ان نجد في هذه البردية من مطلع القرن السابع اسقف ابلة يتحدث بلهجة الرئيس الى التابع ويصدر امره (س ٤ ETTotaypua) لكل من كنيسة نصتان والخلصة ذاتها .

أما البردية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي تناولها في هذه الدراسة فهي رقم ٣٩ ، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين ، والقائمة مكررة مرتين رأسيا ، وأمام كل قائمة مبالغ بمقادير مختلفة . ومن سوء الحظ ان اول البردية مبتور ولذلك فقدنا تاريخ الوثيقة وعنوانها . ومع ذلك فقد امكن تقدير تاريخها بمئتين ونصف القرن السادس أو قبله بقليل ، أي من عهد الامبراطور جستنيان . أما عنوانها أو طبيعة الوثيقة ودلالة الأرقام والمبالغ الواردة بها في كل حالة ، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن^(٦٧) . وهو ما سحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض اجزائها في نهاية هذه الدراسة وذلك بمقارنتها بما نجتمع لنا من معلومات من وثائق العصر العربي . وتقتصر هنا على اثبات المعلومات الواردة في البردية مرتبة في جدولين . يثان البيانات للثبة في القامتين .

P. Nes. 51, Aelia (Early V11).

(٦٥)

F.M. Abel Geographie de la Palestine, Vol. II, Geographie Politique. Les Villes, P. 311 (Paris, 1938).

(٦٦)

P. Nes. 39 (Mid-V1 ?), Introd. pp. 119 f. and 124 : "The question as to the significance of the varied amounts cannot (٦٧) be answered".

القائمة الأولى (أسطر ١-٨)

الموقع	عمود أول	عمود ثاني
نصتان Nessana	$١٤١٤ \frac{2}{3}$ نومسيا (دينارا)	$٢٦ \frac{1}{4} / ١ \frac{1}{2} / ٢٤ =$ نومسيا (دينارا)
عبدية Eboda	$١٣٥٦ \frac{1}{2} / ٣$ نومسيا (دينارا)	$٢٥ \frac{1}{12} / ١ \frac{1}{2} / ٢٤ =$ نومسيا (دينارا)
زبالة Sobila	$١٠٣١ \frac{1}{4}$ نومسيا (دينارا)	$٦٠ \frac{1}{2} / ٣ \frac{1}{4} =$ نومسيا (دينارا)
كرنب Mampsis	١٣٧٥ نومسيا (دينارا)	$٦١١ \frac{1}{2} / ٢ =$ نومسيا (دينارا)
الكرمل Chermoula	$٢٣٣٧ \frac{1}{12}$ نومسيا (دينارا)	$١٠٣١ \frac{1}{2} / ٢ =$ نومسيا (دينارا)
بئر سبع Birosaba	$١١٥٣ \frac{1}{2} / ٣ \frac{1}{4} / ١٦$ نومسيا (دينارا)	$٥١٣ =$ نومسيا (دينارا)
تل الملح (مولاة الكتمانية) Malaatha	$٥٢٤ \frac{1}{4}$ نومسيا (دينارا)	$٢٣٢ =$ نومسيا (دينارا)
الخلوص (المخلصة) Elusa	$٧٩٢ \frac{1}{2} / ٢٤$ نومسيا (دينارا)	$٣٥٢ =$ نومسيا (دينارا)
خربة الفار ^(٢٨) (شماخ الكتمانية) Birsamis	$١٨٩٩ \frac{1}{4}$ نومسيا (دينارا)	$٤٣ \frac{1}{2} =$ نومسيا (دينارا)

(٢٨) لم يرد هذا الموقع في القائمة الأولى ، وربما يرد ضمن الأسطر المبتدأة في لوليا ليل نصتان ولكن يرد في القائمة الثانية (س ١١) . وعلى حلة الأسفل أسفلها التفسير في جدولك ، ص ١٢٠

القائمة الثانية

الموقع	المبلغ المطلوب أو المدفوع
من الكرمل	١/٦ ١٤١ نومسيا (دينارا)
من خربة الفار (شماخ الكتمانية)	١١٤ نومسيا (دينارا)
من الخلوص (الحلصة)	١/٢ ٤٨ نومسيا (دينارا)
من عبده	١/١٢ ١/٣ ٨٢ نومسيا (دينارا)
من نصتان	٨٦ نومسيا (دينارا)
من زباله	١/٢٤ ١/٣ ٦٢ نومسيا (دينارا)
من بئر مسيح	١/٦ ٧٠ نومسيا (دينارا)
من كرنب	١/٨ ٨٣ نومسيا (دينارا)
من تل الملح (مولاده الكتمانية)	١/٢ ٣١ نومسيا (دينارا)

ودون أن نتعرض لتفصيلات مضمون هذا الجدول الآن يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة تمثل مواقع الحصون الرومانية لحماية الحدود الشرقية والجنوبية لفلسطين *Limes Palaestinae*^(٧١). وإذا كانت المبالغ المثبتة أمام كل موقع ذات دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية، فإننا نلاحظ أن نصتان تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل (Chermoula) وخربة الفار أو شماخ الكتمانية (Birsamis)، في حين أن الخلوص (Elusa) أقل منها، وتحمل المرتبة الثامنة بين المواقع التسعة، رغم أنها للمركز الإداري للأقليم. وأخيرا، من الملاحظ أن ثمة علاقة نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والموزعة على القاطنين، بمعنى أنها جميعا تنسب ١٠٠ : ١ : ٨ تقريباً. فإذا أخذنا مثال نصتان نجد أن المبلغ المدين بالعمود الثاني من القائمة الأولى وهو - بعد حذف الكسور - ٢٦ نومسيا يمثل ٨١٪ من مبلغ العمود الأول ١٤١، كما أن الرقم الوارد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٦٪ من ١٤١٤.^(٧٢)

P. Nes. P. 122-3 and bibliography.

(٧١)

(٧٢) انظر مقدمة النشر، ص ١١٩ - ١٢٠.

نصتان في ظل الحكم العربي

لم يرد اسم « نصتان » في أخبار الفتح العربية الأولى ، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها . ولكن بحكم موقعها في الجزء الجنوبي من فلسطين ، على طريق تحرك الجيوش بمجرد خروجها من الجزيرة العربية ، من المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر ، أي عام ١٣ هجرية (٦٣٣ ميلادية) . ويبدو ذلك واضحاً من مجمل ما وصلنا عن بداية التحرك العربي ، رغم غموض أو اختلاط بعض تفصيلاته . وأكثر مصادرها ثقة في هذا المجال هو البلاذري ، الذي يقول : « لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى ترجية الجيوش إلى الشام فمقد ثلاثة ألوية لثلاثة رجال : خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (الذي آلت قيادته إلى يزيد بن أبي سفيان من بعده) وشرحيل بن حسنة حليف بني جع ، وعمرو بن العاص بن وائل السهمي ، وكان عقده هذه الألوية يوم الخميس لمستهل صفر سنة ١٣ . . . وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة عامداً لفلسطين وأمر يزيد أن يسلك طريق تبوك وكتب إلى شرحيل أن يسلك أيضاً طريق تبوك فأول وقعة كانت بين المسلمين وعدوهم بقرية من قرى عزة يقال لها دائن كانت بينهم وبين بطريق غزة وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق ، فبلغه بالعربية من أرض فلسطين قالوا كانت أول وقائع المسلمين وقعة العرية ، ولم يقاتلوا قبل ذلك مد فصولاً من الحجاز ، ولم يمروا بشيء من الأرض فيها بين الحجاز وموضع هذه الوقعة الا غلبوا عليه بشير حرب وصار في أيديهم .^(٧١) بعد ذلك ساروا إلى بصرى فصالحوا أهلها على أن يؤدوا عن كل حامل ديناراً وجرب حطة ، ثم كانت وقعة أجنادين فيها بين جمادي الأولى والأخرة سنة ١٣ .^(٧٢)

يبدو من هذا الوصف أن نصتان كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بين أيلة وغزة ، وأنها استسلمت له بشير فتان في الأشهر الأولى من سنة ١٣ هـ . (٦٣٣ م) .

وليس لدينا وثائق مؤرخة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة ، ولعل أول إشارة صريحة إلى الإدارة العربية الجديدة نجدها في بردية غير مؤرخة من برديات القرن السابع من نصتان ، ولكنها ذات طراقة ودلالة بالنسبة لأسلوب الإدارة الجديدة في مرحلة مبكرة منها . والبردية تتضمن إحصاءاً عن الضرائب للمستقعة من أرض منمحة حديثاً .^(٧٣) ونظراً لأهمية التصيلات الواردة بالإيصال ، يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام : أ - لجنة جباية الضريبة ، ب - تحديد الضريبة ، ج - توقيعات اللجنة .

ونجد في قسم أ - أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أحدهم رئيس وآخرون يشتركون في كتابة الإيصال ويوقعون في آخره . والثمانية هم : إبراهيم بن موسى رئيساً ، والياس بن سرجيوس واسطفان بن لحون و بن سعد الله واسطفان بن وجورج بن رقيع والياس بن إبراهيم واسطفان بن الياس وآخرون عن منطقتنا نصتان .

(٧١) البلاذري : فوح البلدان ، ص ١٤٩ - ١٥٢ .

(٧٢) المصدر السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٧ .

إن وجود هذه اللجنة وتكونها على هذا النحو يعطينا على استنتاج أمر هام ، وهو أن النظام البيزنطي لإدارة القرية وجباية ضرائبها استمر العمل به دون تغيير . فهناك المسؤولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها من كبار ملاك الأرض بها ، وهم هنا هؤلاء « الثمانيات » الآخرون عن أرض نصتان « . ونحن نعرف وجود هذا التنظيم البيزنطي ، الذي استحدثه الامبراطور أنستاسيوس الأول (٤٩١ - ٥١٨) الذي نقل المسؤولية من أعضاء المجالس (Curiales) إلى (*συντελεσταί*) لجنة من المواطنين مسئولة عن وفاء مقادير الضريبة المقررة . وقد ورد ذكر هؤلاء المواطنين في بعض نقوش القرن السادس بالنسبة لجباية الضرائب^(٧٤) . كما نرى أيضا أن الإدارة العربية في مراحلها الأولى حافظت على النظام بأشخصه ، فجميع أفراد اللجنة الثمانية مسيحيون ومن الأسماء المألوفة بين أسر نصتان .

ولكن إذا انتقلنا إلى القسم الثاني من البردية ، ندرك أن الإدارة الجديدة لم تكن سلبية تماما . وخير لنا أن نقرأ نص العيارة : « . . . لقد تسلمنا منك ، أيها السيد / سرجيوس بن جورج مقدار ما أعطيتنا ١/٧ ٣٧ نوسيا (ديناراً) عداً حسب مسح الأرض الذي قام به العرب (*ἡ ἀπαρχὴ τῆς γῆς*) كما منح لك بأمر أميرنا الوالي مسلم من أقطاع بني وعمر . ولعل من الأفضل أن نقرر أمراً هالماً ورد في هذه الفقرة وهو « مسح الأرض الذي قام به العرب » الذي تسميهم البردية Sarakenoi ، وهي كلمة أطلقها أهل المدن على أهل البادية بصفة عامة^(٧٥) ، وما من شك أنها تعني هنا الإدارة العربية الجديدة .

وتعبر « مسح الأرض الذي قام به العرب » (Sarakenoi) تعبير غريب على لغة الإدارة ، فقد كان المؤلف عادة تحديد السلطة التي أمرت بإجراء المسح . ونظراً لعدم ذكر الأمر بالمسح ، أصبح هناك أكثر من احتمال لتأريخ هذه البردية . فهناك المسح العام الأول للأرض الذي أمر به الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠هـ (٦٤٠م) ، وهناك مسح عام ثاني بعده يتصرف قرن تقريباً أمر به الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان سنة ٧٣هـ (٦٩٢م) ، وربما كان هناك مسح محدود عملياً . ويرى ناشر البردية أن الإشارة هنا إلى الإدارة الأموية^(٧٦) . ولكن لغة البردية وعدم دقة استخدامها للأصطلاحات الإدارية تجعلنا نرجح أن هذه الوثيقة كتبت في فترة مبكرة من الحكم العربي لأكثر من سبب . أولاً أن استخدام لفظ Sarakenoi يمثل تفكيراً وتعبيراً بيزنطياً ، فليس من المتصور أن يستخدمه العرب في وصف إجراء إداري صدر عنهم . ومعنى هذا أن أهل قرية نصتان المسئولين عن الضريبة في هذه البردية لم يالفوا بعد الأوضاع السياسية الجديدة ولا شخصياتها . فهم لا يعرفون سوى اسم المسئول العربي المباشر في إقليمهم ، وهو « مسلم » دون ذكر نسبه أو اسم أبيه على ما لفظ عاداتهم ، وليسوا الحظ لم يمكن التعرف على شخصه حتى الآن^(٧٧) . ثانياً .. يكفي أن نقارن بين لغة هذا الاتصال ولغة وثيقة مالية من برديات نصتان أيضاً وترجع لأول حكم عبد الملك بن مروان أي حوالي عام ٦٥/٦٦هـ (٦٨٥م)^(٧٨) لتبين الفرق الزمني بين الوثيقتين . ففي هذه البردية الأخيرة - وهي تتعلق بإجراءات مالية

A. Alt, Die griechischen Inschriften der Palästina Tertia westlich der Araba, 4-13 (Berlin-Leipzig, 1921); S.E.G. 8, (٧٤) 282; cf. P. Nes. P. 122-3

(٧٥) تردد ذكر كلمة Sarakenoi بهذا المعنى أكثر من مرة في مجموعة نصتان . انظر أرقام : ٥٦ ، ٧ ، ٨٩ ، ١٧ ، ٢٢ ، ٣٥ ، ٤٠ .

P. Nes. 58, introd. p. 168-9.

P. Nes. 58, Line 10 note.

P. Nes. q2 (C. 685).

(٧٦)

(٧٧)

(٧٨)

مختلفة - لا يذكر أمر أو يسجل إجراء ما إلا مصحوباً باسم المسئول أو السلطة التي صدر عنها ، إلى أعلى درجات الإدارة العربية ، وعلى رأسها الخليفة عبد الملك الذي ورد ذكره عدة مرات ، وأخوه عبدالعزيز وأبيه علي مصر ، إلى غير هؤلاء ممن يليهم من الولاة والعمال . وليس أدل على دقة لغة الإدارة آنذا من أن عبد الملك منع لقبه الرسمي « أمير المؤمنين » (س ٣٦ - $\text{Ἀβδελμολέχης ἀμὴρ τῶν πιστῶν}$) ، ثالثاً ، وأكثرها دلالة ، أن هناك بردية مالية أيضاً من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢ هـ (٦٤٢ م) في عهد عمر بن الخطاب ، تتحدث عن « كشف نفقات الإدارة العربية » مستخدمة كلمة Sarakenoi ($\text{δραστηρίων Σαρακενῶν}$)^(٨١) . لهذا كله يمكننا أن نطمئن إلى أن ما بين أيدينا في إيصال ضرائب نصتان هذا ، وثيقة رسمية من عهد الخليفة عمر بن الخطاب .

هذا بالنسبة لتاريخ البردية ، أما موضوعها فلا يخلو من طرافة . فمن الواضح أن مقدار الضريبة التي دفعت ($\frac{1}{4}$ ٣٧ نومساً = ديناراً) تدل على أننا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية . ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر كشفاً بحسابات الضرائب من العصر العربي ، وفيه نجد أن مبلغ $\frac{1}{4}$ ٣٧ ديناراً ضريبة عن ١٤٦ أوروأ من الأرض الزراعية^(٨٢) . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقدر مساحة الأرض التي دفع عنها سرجيوس بن جورج $\frac{1}{4}$ ٣٧ ديناراً في نصتان بما لا يقل عن ٤٠٠ دونم (أو ما يزيد على ١٤٦ أوروأ ، مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر إنتاجاً ومن ثم أهل ضريبة) .

وأخيراً يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض لم تكن ملكاً لسرجيوس بن جورج أصلاً ، ولكنها أعطيت له بأمر من الوالي مسلم ، بعد أن نزعته من أرض كانت مقطعة لقوم يقال لهم « بنو هر »^(٨٣) . ولا نعرف الظروف التي جعلت الإدارة العربية تنزع أرضاً من قبيلة عربية وتمنعها لأحد المسيحيين من أهل القرية ، ولكن ذلك يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى حين أمر عمر بن الخطاب أن تبقى الأرض بأيدي أهلها . وهكذا نجد في شخص سرجيوس بن جورج واحداً من كبار ملاك الأرض من أهالي نصتان ، ويبدو أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول .

ويمكننا بعد هذا المظهر الإداري أن نسلط شيئاً من الضوء على بعض التغير الذي حدث في مجتمع نصتان خلال نصف قرن من الحكم العربي . ولعل البردية رقم ٥٦ هي خير مثال يطلعنا على الأوضاع الجديدة . وأول ما يميزها أنها مكتوبة باللغتين العربية واليونانية ، ومؤرخة في نصها العربي بسني الهجرة « سنة سبع وستين » ، وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي المحلي الموافق ١٨ يناير / كانون ثاني ٦٨٧ م . ورغم تهشم بعض أجزاء النص العربي ، إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولاً ، ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أوفى وأكمل . أما عن موضوع الوثيقة ، فهو لا يخلو من تعقيد . في ظاهرها البسيط هي إحلال مدين من دينه . فالدين ويسمى « الأسود بن علي » ، كان قد أقرض « الأب قيار » حسين ديناراً ، وهو يشهد هنا أن قياراً قد أوفى سداد حسين ديناراً ليحل ابنه من الأسود ،

PERF, 558.2; cf. A. Grohmann, *Aperçu de papyrologie Arab.*, *Et. Pap.* I. (1932) 41.

P., *oud.* IV. 1427. 32 (A.D. 716).

(٧٩)

(٨٠)

Ρ. Ησα. 56. 10 - 11: ἐκ τῶν δοθέντων σοι ἐκ τοῦ

δεσπότου ἡμῶν Μετλεμ συμβούλου ἐκ τῆς

γεομορίας τ[ω]ν / β(αν)ου Ουαρ .

الذي « صدق عليه بعشرين دينارا ، وأتم الأب قيار دفع ثلاثين دينارا الى الأسود بن عدي » . إلى هنا كان من الممكن أن نظن أننا أمام عملية سداد دين بسيطة ، أظهر فيها الدائن كثيرا من التسامح « بتسديده » على المدين بعشرين دينارا ، واكتفى باسترداد ثلاثين فقط . ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة تمنعنا من هذا الفهم البسيط ، وهي قوله « الأب قيار دفع ... ليحل ابنه من الأسود » (ἐλετρώσατο) فإذا ثمة علاقة شرطية بين سداد الدين واسترداد الأب قيار لابنه . وليس في البردية نص صريح يحدد هذه العلاقة ، ولكن الجزء الأخير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة : إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد للأب قيار بشأن ابنه ما يأتي : أن الأب قيارا وابنه حُرَّانٍ يلجبان حيث يشاءان ، وأنه ليس للأسود بن عدي ، أو أي من ورثته ومن يليهم في الميراث ، على أي منها حق في قليل أو كثير (٨٦) .

ندرك من هذه العبارات أننا أمام اتفاق معقد ، وليس مجرد قرض مالي . ولعلنا نلاحظ الفرق البين بين هذه الوثيقة وعقود الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الإشارة إليها ، فالدين في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة بمقدار ٦٪ ، وهو ما لا نرى له ذكرا في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قيار . وسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم يعيش في ظل إدارة إسلامية قد أبطلت الربا أو الفائدة على الديون . لذلك لجأ الأسود بن عدي الى حيلة قانونية قديمة تحقق له نفعاً بعبءه عن الفائدة وربما يفوقها قيمة ، وبشروط قاسية ، ذلك أنه رغب في استئجار ابن الأب قيار ليعمل في خدمته . وعلى سبيل إغراء الأب وإقناعه قدم له ديناً يبلغ خمسين دينارا تسترد عند انقضاء عقد العمل مع الابن ، على أساس أن يدفع الأب ثلاثين دينارا ويتنازل له الأسود عن عشرين دينارا . وليسوء الحظ لا نعرف مدة عقد العمل مع الابن ، ولكن نظرا لضخامة القرض الأصلي والمبلغ المتنازل عنه ، لابد أنه استمر زمنا طويلا ، يزيد على عشر سنوات على الأقل . أما الشرط القاسي الذي أخذ به الأسود مدينه في العقد الأصلي ، فهو أنه قيد حرية الأب قيار وابنه طوال مدة عقد العمل . لذلك نجده يطلق حريتها بعد سداد الدين . وكأنه قد أخذ مدينه بنوع من الرق المؤقت .

وهكذا نرى في هذه البردية أن هناك أفرادا من العرب المسلمين الجدد ظهوروا بين أثرياء قرية نصطان ، وأن منهم من لجأ في سبيل استثمار أمواله الى أساليب فيها شيء غير قليل من التعسف . ومن الطريف أن العقد مُستوفى بجميع الشروط القانونية ، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود - مثل عقود الديون البيزنطية - ولكلهم جميعا في هذه الحالة مسلمون . ومن الطريف أيضا أن أول الشهود وهو يزيد بن فالح ، ويظن أنه قاضي القرية الجديد ، قد ورد ذكره في بردية أخرى (٨٧) ، حيث يمتلئ شخص أعلى منه مرتبة (نبر بن قيس) لظلمه ويطشه بأهل نصطان وهم في ذمة الله وحمايته .

وهناك أكثر من بردية قبل الفتح العربي وبعده تشير إلى تعظم الأهالي ، ليس من نصتان فحسب ولكن من الاقليم كله . وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين نظرا لظروفها الصحراوية واعتمادها الكامل على الأمطار ، كانت معرضة لفترات من الجفاف من وقت لآخر . في مثل هذه الفترات من الجفاف يتقدم الأهالي بطلباتهم الى الإدارة ،

W.L. Westerman; The Papyri as general Service Contract Journal of Juristic Papyrology 2 (1948) 9-58.

(٨٦)

(٨٧) لم ينشر النص في المصححة ، واكتفى الناشر بالإشارة إليه في التعليق على النص العربي ، من بردية الأسود بن عدي ص ١٥٩ .

طالبين التخفيف أو الاعفاء من الضرائب^(٨٤). ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يمثلون الزعامة بين الأهالي في مثل هذه المناسبات. ونرى أثرًا لذلك في خطابين من نصتان، الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي يتعلق بشئون الكنيسة بالقريّة، ولكنه يبدأ بهذه العبارة الغريبة «... لقد أنقلدوا المدينة بمساعيهم...»^(٨٥). ونحن لا نعرف أي مدينة ولا مسم كان إنقاذها.

ومن حسن الحظ أن لدينا خطاباً آخر أكثر تفصيلاً وأكثر دلالة، وهو يتعلق بتنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرى. ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الخطاب بالفاظه ذات الدلالة:

«نود أن نحيط نبيل عظمتكم المحبية إلى الله علماً أننا تسلمنا رسالة من عظمة السيد / صموئيل، وأنه يشخصه يدعوننا وإياكم لتوجه فوراً إلى سيدنا الوالي المبجل، لعله (يخفف) عنا. لأنهم يقولون علينا وعليكم، ولا نستطيع أن نتحمل مثل ذلك الصب. فاعلم إذن أننا غداً، يوم الاثنين سوف نذهب إلى غزة. وسوف نكون عشرين رجلاً. وعلى ذلك نحسنون صنعنا بالحضور فوراً، حتى نكون جميعاً قلباً واحداً ورأياً واحداً. بعد أن تفرغوا من قراءة الخطاب الحالي، أرسلوه إلى نصتان. لقد كتبنا إلى سوابقه (حالياً سيّطه). مع أطيب التمنيات والمودة»^(٨٦).

هذه البردية الطريفة تطلعننا عن كتب حل القدرة التنظيمية بين أهالي القرى المختلفة في جنوب فلسطين، ومن الواضح أنهم حل ألفة تامة بالتحرك الجماعي المنظم. فنحن هنا لسنا أمام حركة فردية سرية، ولكنه تحرك علني لتجميع الوفود من كل قرى الاقليم ليتوجهوا إلى مقر الحاكم في غزة ليعرضوا عليه ظلامتهم، وكل عمل جماعي لابد له من منظم. ويبدو في بردتنا أن صموئيل هو العقل المدبر لهذا التحرك بمهارة ملحوظة وهو حريص على أمرين: تجميع أكبر قدر من الوفود وتوحيد الرأي بينهم، ليتمكن بذلك الضغط على الوالي حين يرى الاجماع يشمل الاقليم بأسره. أما من أعداد الوفود، فكتاب الرسالة يذكر أن وفد قريته يتكون من عشرين رجلاً، ومعنى ذلك أن مجموع أعضاء الوفود الذين سيجتمعون في غزة عند الوالي يوم الاثنين قد يصل إلى مائة شخص. وما من شك أن أعضاء الوفود هم كبار اصحاب الأرض في كل قرية، الذين كانت تتكون منهم لجان جباية الضرائب كما رأينا من قبل، والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم.

ولعل من المناسب هنا أن تنتقل إلى الحديث عن موضوع ما زال يكتشفه كثير من الفموص، وهو الضرائب التي فرضتها الإدارة العربية على البلاد المفتوحة ومقدار كل منها. فمصادرها تقدم لنا معلومات بشأنها كثير من التفاوت أو النقص أحياناً. فرغم التمييز المعروف بين الجزية والخراج، وجدنا أحياناً أحد الاصطلاحين يطبق على الآخر ويشمل الاثنين معاً. كما أن الجزية اختلف مقدارها من دينار واحد إلى ثمانية دنانير على كل حالم، وأحياناً أخرى يلحق التقدير

F.M. Heichelhehn, Roman Syria, An Economic Survey of Ancient Rome, edited by T. Frank, vol. IV, (Baltimore, 1938) 234.

P. Nes. 52. I (Early VII).

(٨٥)

P. Nes. 75 (Late VII).

(٨٦)

الأساسي عبارة « التخفيف عن الضعفاء »، دون أن نعرف أساساً للتقدير الأصلي ولا أساس حساب التخفيف ونسبته في كل حالة (٨٧).

لذلك كله كان من الأهمية بمكان أن نلتقط كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع المقعد، وهو ما نحاول تقديمه هنا فيما يتصل بقرية نصتان، رغم قلتها وقصورها أيضاً.

وسوف أبدأ بجزية الرؤوس التي تترجمها برديات نصتان إلى $\pi\iota\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$ في أحد الإصدارات الضرابل نجد اثنين من جابة الضرائب يطالبان مواطناً من نصتان يسمى جورج بن باتريكيوس بضرائب عام ٦٨٤، تصل في مجموعها إلى اثني عشر نومسماً (ديناراً)، ستة دنائير منها ضريبة على الأرض ($\tau\acute{\alpha}$ $\delta\eta\mu\omicron\sigma\iota\alpha$) وهي الخراج، وستة دنائير جزية رأس $\pi\epsilon\kappa\epsilon\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\alpha$. ونعرف من الاتصال أنه دفع ضريبة الأرض أو الخراج، وأجل دفع الجزية (٨٨).

وقد رأى الناشر أن هذه البردية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل نصتان هي ستة دنائير على كل رجل. وحاول أن يطبق هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في نصتان (٨٩). والبردية كما وصلتنا مبتورة في وسط القائمة تقريباً، ويقدر الناشر أن القائمة الكاملة اشتملت على ١٧٤ اسماً، أي ضعف العدد الموجود فعلاً (٨٧ اسماً). وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها بضرب ٦ دنائير \times ١٧٤ = ١٠٤٤ ديناراً.

ويمكن أن نعرض على استنتاجات الناشر لأكثر من سبب. أولاً بالنسبة لاحتساب ٦ دنائير جزية على جميع الرجال بالقرية، فهذا تقدير مرتفع جداً. ولمعرفة مقدار ارتفاعه، علينا أن نأخذ حالة جورج بن باتريكيوس المذكور في البردية السابقة، فرغم أنه لم يرد بها نسبة تقدير الضريبة على الأرض، إلا أنه يمكننا قياساً على متوسط الضريبة في مصر في ذلك الوقت أن نقدر أن اثني عشر ديناراً كانت تجبي على ما يقرب من خمسين أرويراً، أو ما يعادل ١٤٠ دوئماً تقريباً. فإذا علمنا أن إنتاجية الأرض في مصر كانت أهل من أرض نصتان، وقد تبلغ ضعفها (٩٠) وأن القيمة الضريبية في مصر أهل منها في نصتان، فرمما كان اثنا عشر ديناراً يمثل ضريبة ٢٥٠ دوئماً أو نحوها. ويكاد يكون مستحيل أن الإدارة العربية جعلت هذا التقدير أساساً لضريبة فرضتها على جميع الأهالي.

(٨٧) راجع تعريف الخراج والجزية واختلاف مصادرها: محمد شهاب الدين الروس: الخراج في الدولة الإسلامية، ص ١١٢ وما بعد (القاهرة ١٩٥٧).

(٨٨) التقديرات المخططة شائعة في المصادر، وتثير إلى أشك منها فقط: البلاذري، ص ٨١-٨٠، ١٥٥، ١٧٠ (دينار) ٣٠٦ (ديناران) ١٧٠ (أهل البوقي- أي القصة ٤٠٠) دوماً وأهل اللعب ٤ (مناظر) ٢١٦ (نابلس) بشكو حوضها من أداء الخراج على ٥ دنائير فأمر لتوكل بردهم إلى ٣ دنائير، ٢٢٠ (الوليد بن عبد الملك بمقابل الخراج) قرب نطاكية: «ويجري على كل امرئ ٨ دنائير وعلى عيالهم القوت من القمح والزيت، وهو مدين من قصب وسفطان من زيت» ٢٤٥ (جزية أهل الجزيرة ٤٨) دوماً ٢٤ و ١٢ نظراً من مصر للناشر، وكان على كل إنسان من جزية دنا قصب وسفطان من زيت وسفطان من حل. راجع أبو يوسف، الخراج، ص ٣٦-٣٨، ١٧، ٨٥-٨٤، ١٢٢-١٢٤، ١٢٨، للمؤرخ، الأحكام السلطانية، ص ١٤١-١٤٢، ١٦٦-١٦٧.

P. Nes. 59 (October 684 ?).

(٨٨)

P. Nes. 76.1 (689 ?) "ἀναρχ(αφή) ἐπικεφαλαιώ(ν) (ἡ) Νεστάνω(ν) κλή(ματος) ἑλοός(τη)." (٩١)

Philip Mayerson, The Agricultural Regime. Exc. Nes. vol. 1, p. 227 ff.

وإذا ما انتقلنا إلى ما ذهب إليه الناشئ في حساب جزية القرية كلها بأنها ١٠٤٤ ديناراً ، يتضح لنا مقدار المبالغة في هذا التقدير بمقارنته مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزية التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القريبة في الأقاليم نفسه من فلسطين . وغير مثال نسوقه هو ما حدث لأول موقعين في جنوب فلسطين استسلما للنبي بعد غزوة تبوك سنة ٩ هجرية وهما أيلة وأذرح :

« لما توجه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى إليه أنه قد تجمع له من الروم وعاملة ونجم وجدام وغيرهم ، وذلك في سنة ٩ من الهجرة ، لم يلق كيدا ، فأقام بتبوك أياما فصالحه أهلها على الجزية ، وأتاه وهو بها بمنه بن رز به صاحب أيلة فصالحه على أن جعل له حل كل حالم بأرضه في السنة دينارا فيبلغ ذلك ثلاثمائة دينار ، واشترط عليهم قرى من مريم من المسلمين ، وكتب لهم كتابا بأن يحفظوا ويمنعوا . . . وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل أذرح حل مائة دينار في كل رجب »^(٩١) .

وحق بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر خصبا وسمرا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وصمر ، نجد وحدة الجزية تستمر « حل كل حالم دينارا وحرب حنطة ونخلا وزيتا لقوت المسلمين » في مدن مزدهرة مثل بصرى ودمشق وغيرها^(٩٢) .

إن تكرار تحميد الجزية بدينار على هذا النحو يجلنا ضد المبالغة في تقديرها . كما أن الإشارة إلى أن حصيلتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من أذرح تنبئنا إلى أنه لا ينبغي أن نتوقع من نصتان رقيا يربو على ألف دينار . وإذا كنا لا نعرف من أخبار أذرح ما يساعدنا على المقارنة بها ، فإن مجرد ذكرها رعا يدل على أنها لم تكن أقل من نصتان كثيرا . أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوضعها في الإمبراطورية البيزنطية ، وأنها كانت أكثر سكانا وازدهارا ، وكانت لكنيستها الرئاسة الدينية للمنطقة ، حتى أن رئيسها وهو برتبة « أسقف » كان من الأهمية بحيث حضر جمع نيقيا زمن قسطنطين . لذلك كله لا نتوقع أن تكون جزية نصتان أكثر من ثلاثة أضعاف جزية أيلة ، بل المتوقع أنها كانت أقل منها .

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على « سجل أسماه من لؤمهم الجزية من أهل نصتان » ، نظرا للدلالة . والأمر الجدير بالملاحظة أنه أساسا سجل باسماء أرباب الأسر مرتبين ترتيبا أبجديا ، ويتبع اسم كل رب أسرة أفرادا يقيمون معه أو يعولهم . ومعنى ذلك أن رب الأسرة هو المسئول عن أداء الضريبة للدولة . وهو نظام معروف وكان معمولا به في مصر ، قبل الفتح العربي ويعلمه^(٩٣) . ويبدو أنه كان معمولا به في أماكن أخرى ، وهناك ما يدل على معرفة العرب

(٩١) البلاغري ، ص ٨٠ - ٨١ . كذلك هناك إشارة سابقة بشأن إسلام أهل بكة وحرس من غير أهل ، فأكرمهم رسول الله ﷺ على ما أسلموا عليه ، وجعل حل كل حالم من لها من أهل الكتاب بدينارا واشترط عليهم قبالة المسلمين . (ص ٨٠) ، ولجس ياقوت : معجم البلدان ، مادة أيلة ج ١ ، ص ٦٦٢ ، وخطو سياه ، ص ٤١ ، ص ٤٨ .

(٩٢) البلاغري ، ص ١٥٥ ، ص ١٧٠ ، ص ١٧٢ .

(٩٣) كان الإحصاء في مصر الرومانية يتم حسب كل بيت ويطلق باسم رب البيت ، ولذلك كان الإحصاء يسمى : ἀπογραφὴ κατ' οἰκίας . انظر : S. Le Ray Wallace, Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian, (Princeton, 1938), pp. 98-109.

والفرش العربية على الأسرة وما يتبعها في عصر البيزنطية انظر :

A. Ch. Johnson and A.L. West, Byzantine Egypt : Economic Studies (Princeton, 1949) pp. 260-264; A. Audrades, in : Byzantium : An Introduction to East Roman Civilization, ed. by N.H. Baynes and A.H. Momm (Oxford, 1948) p. III.

وفي العصر العربي نجد وصفا لإعداد القوائم الضريبية بالقرى ، مجلداً عند ابن عبد الحكم ، فتح مصر ، ص ١٥٢ . ومفضلاً في برديات لؤز بن شريك ، انظر : H.I. Bell : P. LONDON, IV, 1489, introd. 174.

وممارستهم له في تقليد الجزية كما جاء في العهد الذي منحوه لأهل تقليس عند فتحها قوهم ١... الجزية على كل أهل بيت دينار واق (٩٤) ورسم أن هذا العهد الذي يستشهد كل من الطبري وياقوت به ، يختلف أو يتعارض مع القول المألوف بفرض الجزية على كل حاتم ، إلا أنني أرى أنه مع سجل نصتان أقرب إلى الحقيقة . فإن جزية دينار على كل حاتم تعتبر ضريبة مرفقة بمقاييس المال قديما ، خاصة وأنها لم تكن الضريبة الوحيدة المقروضة .

وعلى ذلك فإذا اعادنا إلى سجل نصتان ، وإذا صح أن القائمة الأصلية قبل فتحها اشتملت على نحو من ١١٦ اسما من أرباب بيوتها ويتبعهم ٥٨ آخرين ، فيكون مجموعهم ١٧٤ رجلا . وعلى أساس أن جزية كل أهل بيت دينار ، يكون مجموع جزية القرية ١١٦ دينارا ، وهو مبلغ يتفق مع المائة دينار التي فرضها النبي على أذخر . وإذا لزمنا الجزية جميع الأساء بالقائمة فستكون جزية القرية ١٧٤ دينارا تقريبا ، وهو أقل من جزية أيلة الأكثر ثراء وسكانا من نصتان . أخيرا ننقل إلى الحديث عن ضريبة أقل جدلا وأكثر تحديدا في وثائقنا البردية ، وهي ضريبة « الرزق » . ومن حسن الحظ أنه وصلتنا ضمن أوراق نصتان تسع برديات من العصر العربي تتعلق كلها بهذه الضريبة ، وقد كتبت ثمانية منها باللغتين العربية واليونانية . وهذه الوثائق الثمانية عبارة عن أوامر إدارية Evteyle صادرة عن مكتب الوالي في غزة إلى « أهل نصتان » (ما عدا واحدة إلى قرية أخرى لم يرد اسمها) ، وجميعها مؤرخة فيما بين عام ٥٤ هـ و ٥٧ هـ (٦٧٤ - ٦٧٧ م) ما عدا واحدة كتبت سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م) . وعلى ذلك فهي توضح الحال التي كانت عليها هذه الضريبة بالنسبة لقرية نصتان . ولعل من المناسب أن نقرأ النص العربي كاملا لواحد من هذه الأوامر ، كما جاء في البردية رقم ٦٠ :

« بسم الله الرحمن الرحيم

(من) الحرب بن عبد الله إلى أهل نصتان

(من كورة) غزة من إقليم الخلوص

(فأعطوا) عسر عدي بن خالد من بني

س ٥ (سعد بن محمد) ملك رزق ذ (ي) القعدة) و

(المحرم وصفر) و (شهر ربيع

(سبعين مائة) (ق) محرم ومثله زيتا و

(كتب) أبو سعيد في ذي القعدة

س ٩ من سنة أربع وخمسين »

ويعد ذلك ثاني ترجمة يونانية ، في نهاية البردية مراجعة للحساب :

س ١٧ « (فجمعت) سبعين مائة قد ومثله زيتا » .

هذه الوثيقة ومثيلاتها تمثل لنا الإدارة العربية في مرحلة أكثر استقرارا وانتظاما من السنوات التي أعقبت الفتح مباشرة ، رغم أنه لم يخض على دخول نصتان في الدولة العربية أكثر من ٢١ عاما فقط . فالأمر صادر باسم الوالي نفسه

(٩٤) الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٤ ، ص ٥٣ (سنة ١٧ هـ) ، و ج ٤ ، ص ١٦٢ (سنة ٢٢ هـ) ، ياقوت ، معجم البلدان ، (تقليس) ج ٢ ، ص ٣٩

(الحارث بن عبد) ومقره مدينة غزة ، وهو موجه إلى (أهل نصتان) مما يدل على استمرار العمل بالمسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها كإربابنا من قبل . نجد الولاى قد ندب واحدا من القبائل العربية وهو (عدي بن خالد بن بني سعد بن مالك) لتسلم الضريبة . والنص العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسمى « رزقا » . ولكن تعترضنا كلمة واحدة ، وهي قوله (س *) « أعطوا عسر » ، ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة (س ١٢) « Taxews » أي بسرعة . وواضح أن « عسر » ، ليس من معانيها المكافئة « السرعة » . وليس هناك شك في قراءتها ، لأنها تكررت في الأوامر الثمانية وتراجها . والتفسير الوحيد لاستخدام كلمة (عسر) في هذه الأوامر أن ضريبة « الرزق » كانت ضريبة ذات طابع خاص . تعرفها المصادر العربية بأنها « طعام الجند وأرزاق المقاتلة »^(٩٧) ، وهي « رزق للمسلمين تجمع في دار الرزق »^(٩٨) ، وهي على هذا المعنى تكون استمرارا للضريبة الرومانية التي كانت تخصص أيضا لطعام الجند وتسمى اصطلاحا (Annona militaris)^(٩٩) . ونظرا لأن هذه الضريبة كانت تجمع موزعة على أشهر السنة ، كما هو واضح من وثائق نصتان ، كما تفاوتت قيمتها من شهر إلى آخر . ونظرا لحاجتها العسكرية فكانت جبايتها دائما عاجلة ، ولا يقبل تقسيطها أو تأجيل دفعها كما كان يحدث في ضرائب أخرى . وعلى ذلك يكون معنى (عسر) هو « عاجل » ، لا أمهال فيه^(٩٨) .

أما عن طبيعة ضريبة « الرزق » ، فهي ضريبة عينية تؤخذ من المحاصيل مباشرة أو ما ينتج منها ، وهي عادة من القمح والزيت ، كما في حال نصتان . وليبان تفاوت مقاديرها من شهر إلى آخر نستشهد بالكميات التي وردت خلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى :

رقم البردية	الكمية		السنة	المدة
	قمح	زيت		
٦٠	٧٠ (مديا)	٧٠ وقسطا	٥٤ هـ - ٦٧٤ م	٥ أشهر : ذو القعدة - المحرم صفر - ربيع أول / ثاني
٦١	٩٦ (مديا)	٩٦ وقسطا	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٧ (شهران) رجب - شعبان
٦٢	٣١٠ (مديا)	٣١٠ وقسطا	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٧ (شهران) : شوال - ذو القعدة
٦٣	٩٦ (مديا)	٩٦ وقسطا	٥٥ هـ - ٦٧٥ م	٧ (شهران) : المحرم - صفر

نلاحظ أولا تماثل مقدار الضريبة دائما من كل من القمح والزيت ، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام بين

(٩٥) الماروني ، الأحكام السلطانية (الطبعة ١٩٦٦) ، ص ١٧٥ .

(٩٦) البلاذري ، ص ٣٠١ .

(٩٧) وهناك دليل على وجود ضريبة *annonn militaris* في عهد من الفتح البيزنطية من جنوب فلسطين ، راجع :
A. Alt, Die Griechischen Inschriften der Palästina Tertia, Nos. 1-2.

(٩٨) وهو ما يتفق مع ما جاءه في لسان العرب (عسر) ، قوله « عَسَرَ القَرْيَمَ » طلب منه القَائِن على ضَرَمِهِ ، لم يراق به إلى ضَرَمِهِ .

المسلمين كان بمقادير متماثلة من الأنواع المختلفة ، كما هو معروف من أن عمر فرض لكل نفس مسلمة في كل شهر مُدِّي قمح وقسطي زيت وقسطي خل ، وكان يورث لأهله .^(٩٩)

أما اختلاف كمية الضريبة بين الدلفعات المختلفة ، فمن الصعب معرفة سببها . ففي رقم ٦٠ نجد فريضة خمسة أشهر في سنة ٥٤ هـ (٦٧٤ م) ٧٠ قمح + ٧٠ زيت ، في حين السنة التالية نجد في رقم ٦٣ فريضة شهرين فقط من الأشهر الخفصة السابقة تصل ٩٦ قمح + ٩٦ زيت . ثم نجد في السنة ذاتها فريضة شهرين أيضا ٣١٠ قمح + ٣١٠ زيت ، أي أكثر من ثلاثة أضعاف فريضة الشهرين السابقين عليهما (رقم ٦٢) . ونكتفي هنا بأن نقترح لتفسير هذه الظاهرة أنه ربما كان هناك جفاف في عام ٥٤ فخفف عن الأهالي ، كما كان يحدث أحيانا . أما اختلاف الكمية عن المدة الواحدة في السنة ذاتها ، فلا نعرف لها سببا واضحا ، خاصة إذا علمنا من برديات أخرى أن كميات كبيرة فُرِضت في أشهر متباعدة على مدار السنة : مثل أكتوبر (تشرين أول) وفبراير (شباط) وإبريل (نيسان) ومايو (أيار)^(١٠٠) ، أي ليست جميعها من أشهر الحصاد .

وننتقل بعد ذلك إلى وثيقتين أخريين من أوامر الرزق^(١٠١) ، فهما تشتركان في ظاهرة معينة ، وهي أن الضريبة المفروضة لا تجب عينا كما هي العادة ، ولكن يصدر الأمر بتحديد نصفها عينا والنصف الآخر نقدا . وأكمل مثال وصلنا من قرية أخرى اسمها مفقود ، يعتقد أنه جاء إلى نصتان خطأ ، ولكنه مطابق لسائر الأوامر الأخرى في كل شيء ، كما يتضح من النص التالي (الأسطر العربية الأولى مفقودة فقامت بترجمتها من النص اليوناني) :

٤ (بسم الله الرحمن الرحيم . من الحارث بن عيد

إلى أهل من كورة غزة من إقليم

سوق مازن . فأعطوا عشر عبد الله بن

علقمة من بني سعد بن زهير رزق

شهري ربيع تسعة وسبعين)

س ١ ومثلي مدي قمح (ومثله زيتا وثمن)

تسعة وسبعين ومثلي مدي قمح و

مثله زيتا ثمانية عشر د

دينرا وثلاثي دينر . وكتب

س ٥ ... في شهر ربيع الأول

من سنة ستة وخمسين .

ويعد ذلك ثاني الترجمة اليونانية ثم مراجعة الحساب :

(٩٩) البلاذري ، ص ٦١٥ .

(١٠٠) 205 oll. + 279 oil; 65, (April/May ?) 205 wheat + 310 oll; 64, Feb : 279 wheat + P. Nes. 62, Oct : 310 wheat

(١٠١) P. Nes. 64; 65.

فجمعتها تسعة وسبعين ومثني

مدى قمح ومثله زيتا وثمن مثل

س ٢٠ ذلك ثمانية عشر دينرا

وثلاثي دينر (١٠٢)

والواقع أن دفع قيمة البضرية النوعية نقدا ليست ظاهرة جديدة ، ماوستها الادارة الرومانية والبيزنطية والعربية على حد سواء (١٠٣) ، ولها اصطلاح روماني مشهور « adacratio » ومعناه « قيمة » أو « ثمن » ، والأخيرة هي الكلمة التي استعملتها الادارة العربية . وكان تقدير القيمة أو الثمن دائما على أساس العملة الذهبية (الدينار) . ويصعب هنا أن نعرف سعر التحويل ، وهل كان ثابتا أم اختلف من وقت لآخر . ومن حسن الحظ أن البرديات التي بين أيدينا تثبت أن سعر التحويل كان ثابتا في جميع الاحوال . بل إن الادارة يسرت على نفسها كما يسرت على الأهالي بأن وحدت سعر التحويل بالنسبة للقمح والزيت معا ، رغم اختلاف السعر الحقيقي للسلعتين . والسعر الذي فرضته الادارة العربية في برديات نصتان هو : دينار لكل ثلاثين وحدة (أي ١٥ مدى قمح + ١٥ قسط زيت) (١٠٤)

بعد هذه المناقشة لما تضمنته أوامر الوالي الى أهل نصتان من معلومات جزئية عن ضريبة الرزق ، تبعتها فحوات أو يشوبها غموض أحيانا ، نصل الى بردية يونانية بالغة الأهمية بالنسبة لدراسة هذا الجانب من نظام الضرائب في الدولة العربية ، وهي عبارة عن سجل كامل بما دفعته قرية نصتان من ضريبة « الرزق » عن عام واحد ، ومن الطريف أن كلمة « رزق » العربية كتبت في عنوان السجل بالحروف اليونانية (ῥιζιον) (١٠٥)

ويتقسم السجل الى قسمين : القسم الأول يمثل مجموع ما دفعته نصتان عينا ، على خمس دفعات ، وهو ١١٨٠ مدى قمح و ٦١٠ قسط زيت . والقسم الثاني يمثل مجموع ما دفع ثمنه نقدا وهو ٤٠٧ مدى قمح و ٤٠٧ قسط زيت ، ثمنها معا ٢٧ ١/٢ دينارا (نومسا) ، وذلك على أساس سعر التحويل الذي لاحظناه من قبل وهو دينار لكل ٣٠ وحدة من القمح والزيت معا . ومن هذا السجل نجد أن مجموع ضريبة « الرزق » التي فرضت على نصتان في العالم الواحد هي : ١٥٨٧ مدى قمح + ١٠١٧ قسط زيت ، مجموعها هو ٢٦٠٤ وحدة من القمح والزيت معا ، وحسب سعر التحويل المعمول به يمكننا أن نصل الى أن قيمة فريضة نصتان من « الرزق » بالعملة الذهبية هو ٨٦ ١/٢ دينارا (نومسا) .

ويمكننا أخيرا أن نستفيد من المعلومات المستقاة من هذه الوثيقة في التقدم بتفسير لوثيقة بيزنطية سبقت الإشارة إليها . وهي سجل - مفقودة بدايته - يتكون من قائمتين تكرر فيها أسماء تسعة مواقع بجنوب فلسطين (١٠٦) وأمام كل موقع في القائمة الأولى مقداران ماليان ، وفي القائمة الثانية أمام المواقع ذاتها مقدار ثالث . ونظرا لفقدان عنوان الوثيقة

P. Nes. 64.

(١٠٢)

M. El Abbadi, *Historians and The Papyri On The Finances of Egypt at The Arab Conquest*, Proceedings of the XVIth Int. Congr. of Papyrology (Chico 1981) P. 515.

Cf. P. Nes. pp. 192, 199.

(١٠٤)

P. Nes. 69.1 (600/1 ?).

(١٠٥)

P. Nes. 39 (Mid. VI 7).

(١٠٦) راجع الجدول ص ٢٥ - ٢٦ أعلاه

مع الاسطر الأولى لم يمكن حتى الآن الوصول الى تفسير مقنع لأي من المقادير الثلاثة . ونقتصر هنا على إعادة النظر الى المعلومات الخاصة بقرية نصتان .

القائمة الأولى س ١	نصتان	١٤١٤ ^٧ /٣ نومسيا (دينارا)	٦٢٩ ^١ /٣ - ١/٢٤ = ١/٩ نومسيا (دينارا)
القائمة الثانية س ١٤	من نصتان	٨٦ نومسيا (دينارا)	

ولقد ذهب الناصر الى الاعتقاد أنها جميعا تمثل أنواعا مختلفة من الضرائب ، ثم تردد في تحديد ضريبة كل رقم . فبالنسبة للرقمين في القائمة الأولى اقترح أولا أن الرقم الأصغر (١/٢٤) ربما يكون قيمة الضريبة البيزنطية لطعام الجنود *Annona militaris* (ص ١٢٤) ، ثم عاد مرة ثانية (ص ١٩٩) واعتبر الرقم الأكبر ١٤١٤^٧/٣ هو الذي يمثل *Annona militaris* . ورغم صعوبة القطع بتعريف هذين الرقمين ، فلاي استبعد أن يكون الرقم الأكبر ضريبة مفروضة على نصتان ، نظرا لضعفاته .

أما القائمة الثانية فلاحظ أنه يسبق اسم الموقع حرف الجر « من » (*atto*) وهذا يقطع بأن المبلغ أمامها دفع أو مستحق ، أي أنه ضريبة للدولة . ونظرا لأن المبلغ المدون أمام نصتان ٨٦ نومسيا ، فيمكننا أن نطمئن الى أنه يمثل ضريبة *Annona militaris* البيزنطية زمن جستنيان لأنه يتطابق مع مبلغ ٨٦^١/٥ دينار (نومسيا) التي كانت قيمة ضريبة « الرزق » العربية .

لقد تشعبت بنا دروب الطريق أثناء معالجتنا لهذه الدراسة ، ورغم ما اعترضنا من صعاب ، فإن مجموعة وثائق نصتان من النقوش والبرديات تعتبر من أهم ما نمتلك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع ، وهي فترة تشح وتندر فيها مصادرنا رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها . وما من شك أن الصورة التي جلوناها عن نصتان تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معبرا للقوافل والبحيوش العربية عند تحركها من الجزيرة الى الشام .

ولقد استطعنا بفضل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب مجتمع الاقليم مثلا في طبقاته وأفراده ، في أعاصمهم وعقائدهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ، أو مع المجتمعات الخارجية التي وصلت الى أطراف الشام شمالا ومصر غربا . كما تبيننا ظروف هذا المجتمع وأوضاعه من فترة السيادة البيزنطية الى عصر الحكم العربي ، ولاحظنا مقدارا كان هناك من مظاهر الاستمرار أو التغير . وما من شك أن الأرقام والاحصاءات التي استخلصناها من وثائقنا تمثل إضافة ولو محدودة الى معلوماتنا القليلة من اقتصاديات الجزيرة العربية . فلاول مرة نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الادارة العربية في عصرها الأول ، وكنا قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بأكثر من مائتي سنة ، وكثيرا ما تناقضت أو تكتمت أو ركبت متن الخيال . ولقد استطعنا أخيرا أن نثبت أن ضريبة الرزق العربية كانت استمرارا لضريبة *Annona militaris* البيزنطية ، ومماثلة لها في المقدار . ويعتبر هذا الاستنتاج تأكيداً لما سبق ملاحظته في مصر من أن الادارة العربية لم تزدد في ضرائبها على المصريين ، وهو ما اتفقت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين أن عمر أفرهم على جباية الروم (١٠٧)

أصبحت أسباليس Hispalis (أو أشبيلية) منذ أن مَصَرها يوليوس قيصر وأعاد بنيان أسوارها ووسع عمراتها تجاه نهر يبطي الذي عرف في العصر الاسلامي بالوادي الكبير أو النهر الأعظم ، أعظم مدن أسبانيا الجنوبية ، وكان قيصر قد سورها وأمرها بتحصين متقنتين ترتفعان في وسطها ، وجعلها أم قواعد الأندلس^(١) . وتعمت أشبيلية بهذا التفوق طوال العصر الروماني وحقة طويلة من عصر القوط الغربيين ، فقد كانت حاضرة القوط ومقر ملوكهم إلى أن نقل ليوفيجيلدو الحاضرة القوطية إلى طليطلة في سنة ٥٦٧ م ، وتعرضت أسوارها المتينة لهجماته في سنة ٨٣٥^(٢) ومع ذلك فإن أشبيلية لم تتخل عن مكانتها السامية التي كانت تتبوأها ، وبقي فيها شرف الرومانيين وقلوبهم ودينهم ورياستهم في دنياهم^(٣) .

ووضع انتصار طارق بن زياد على جيوش القوط في وادي لكه في ٦ شوال سنة ٩٢ هـ (٢٥ يوليو ٧١١ م) نهاية لحكم القوط ، ثم زحف إلى شذونة فافتحها عنوة ومضى بعدها إلى مدور وعطف على قرمونة ، ثم انحرف إلى أشبيلية فصالحه أهلها على الجزية ، وكان هدفه التالي مدينة استجة التي أطبق عليها من كل جانب حتى دخلها صلحا . ومن هناك سير عسكريا لانتزاع قرطبة في حين واصل زحفه نحو طليطلة العاصمة .

وفي العام التالي جاز موسى بن نصير إلى الأندلس في ١٨ ألفا من العرب ، وتمكن من افتتاح أشبيلية بعد أن

قصور أشبيلية في العهد الإسلامي

السيد عبد العزيز سالم

(١) الحميري ، صلا جزيرة الأندلس متعينا من كتاب الروض المظار لي حبر الأقطار ، تحقيق لثني بروفنسال ، القاهرة ١٩٣٧ ص ١٩

(٢) Juan Mata de Carrizosa, Las Murallas de Sevilla, en "Archivo Hispalense" No 48-49 p. 21-22.

(٣) أخبار جسرطة في فتح الأندلس ، تحقيق لافرنس القنطرة ، مدريد ، ١٨١٧ ص ١٦

حاصرها أشهراً^(٤)، وكانت آنذاك أعظم مداين الأندلس شأنًا وخطبًا وأعجبها بنيانا وأثاراً^(٥) ولعل ذلك كان من جملة الأسباب التي دفعته إلى اختيارها قاعدة للأندلس، بالإضافة إلى مزايا موقعها الاستراتيجي على البحر المحيط عند مصب الوادي الكبير، وارتباطها في يسر عن طريق البر والنهر بسائر مدن الأندلس الجنوبية الشرقية والجنوبية الغربية، وسهولة اتصالها بسواحل العدة من بلاد المغرب. غير أن أشبيلية لم تهنأ طويلاً بهذا التفوق، إذ انتقلت الحاضرة منها إلى قرطبة بعد أربع سنوات فقط من رحيل موسى بن نصير إلى المشرق، وتم ذلك على يدي أيوب بن حبيب اللخمي في نفس العام الذي لقي فيه عبدالعزيز بن موسى مصرعه (سنة ٩٧هـ/ ٧١٦م).

وعلى الرغم من ذلك، فقد ازدهرت أشبيلية في عصر الولاة واستقرت بها أسرات عربية مضربة وعلى الأخص يمنية، فمن المضربة بنو الجند من أعقاب عبد الملك بن قطن الفهري^(٦) وبنو الطويل بن العباس بن غطفان وكانت منازلهم بقرية قرشانة من الشرف^(٧) وبنو عوف بن قره بن ديسم بن ذبيان^(٨) وبنو عبدالرحمن بن عبدالله الغافقي بمرينانة الغافقين قرب أشبيلية على الوادي الكبير^(٩) ونزلتها من اليمنية أسرات أكثر عددا تركت بصماتها واضحة في عدد من المواضع والقرى المحيطة بأشبيلية مثل قرية مقرانة^(١٠) التي يذكرنا اسمها بموضع من اليمن اتخذته الدولة الطاهرية حاضرة لها، وليس من المستبعد أن يكون هذا الاسم قد أطلق على موضع نزلت إحدى قبائل اليمن التي استقرت في نواحي أشبيلية على غرار بعض المواضع التي نزلتها قبائل يمنية مثل قلعة خولان (alcala de lo gazules) وقلعة يحصص المعروفة أيضاً بقلعة بني سعيد (وتعرف اليوم باسم alcala la Real) وإن كان الباحث الأثري الاستاذ كويانتيش دي تيران collantes de Teran يعتقد أن المقطع الأخير من مقارنة Macarena وهو ena يضاف عادة إلى اسم علم للدلالة على صفة مثل Juliaana التي تعني عقارا يملكه شخص يدعى Julius وعلى مثالها Macarena التي تعني قرية تنسب إلى شخص يدعى Macarius ويعتقد كويانتيش أن Macarena كانت موضعا أو قرية تقع على المحجة العظمى يقوم فيها برج للحراسة على غط القرى التي كانت تتبع إقليم أشبيلية^(١١). ومن بين أساء القبائل اليمنية التي استقرت بأشبيلية نذكر بنو الحيار بن مالك بن زيد من كهلان بن صبا^(١٢) وبنو الضبيب من

(٤) نفس المصدر والملاحظة.

(٥) نفسه. ويذكر ابن الأثير أنها من أعظم مدائن الأندلس يمتلأها وأمرها آثارا (الكامل في التاريخ، طبعة مصر، بيروت ١٩٦٥ ج ٤ ص ٥٤٤).

(٦) القرى، فتح الطيب من ضمن القلص الرطب، تحقيق هس الدين حيد الحيد، القاهرة ١٩٤٩ ج ٤ ص ١٣.

(٧) ابن حزم، جبهة أنساب العرب، تحقيق ليفي بروكسفال، القاهرة ١٩٤٨، ص ٢٤٩.

(٨) نفس المصدر، ص ٢٥٤.

(٩) نفسه، ص ٣٢٩.

(١٠) ابن الأثير، الحجة السوداء، ج ٢ تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٤٠ ويذكر بقولتها أنها حصن باليمن (بالقوت، معجم البلدان، مادة مقرانة).

(١١) F. collantes de Teran, La forre la puerta de macarena, en "A rchivo Hispalense + No 43-44 Seivilla 1958, p. 202.

(١٢) ابن حزم، جبهة أنساب العرب، نشره ليفي بروكسفال، القاهرة ١٩٤٨، وطبعة ١٩٦٢ ص ٢٤٩.

جذام^(١٣)، وينو ثوابة بن عدي وينو عباد من لحم^(١٤)، وينو خلدون الحضارمة^(١٥)، كذلك استقرت بإشبيلية طائفة كبيرة من المولدين نخص بالذكر منهم بنو أنجلين Angelion وبنو شربة Sabarico وبنو الجريج Jorge^(١٦). ولم يلبث الصراع بين العصبيتين اليمنية والقيسية أن وجد صداه في الأندلس في عصر الولاة وأصبحت البلاد مسرحا للفتن والاضطرابات، فقدت أشبيلية خلالها كثيرا من تآلفها، وأثر ذلك بوضوح في عمرائها. ولكن قيام الدولة الأموية في الأندلس في سنة ١٣٨هـ وضع حدا لأفولها، ولم يززع استقرار الأمارة الأموية في قرطبة المكانة السامية التي ظلت تنعم بها أشبيلية في ظل بنو أمية، فقد ازدهرت هذه المدينة اقتصاديا وعمرانيا وعمل الأخص في عهد الأموي عبدالرحمن الأوسط (٢٠٦ - ٢٣٨هـ / ٨٢١ - ٨٥٢م) أول أمراء بني أمية الذي عمل على تفخيم السلطنة بالأندلس بما شيده من قصور ومساجد وحصون وأصوار وما أسسه من مدن وما أحدثه من نظم إدارية ومؤسست للحكم، وأبرز أعماله الانشائية المسجد الجامع بأشبيلية الذي تولى انتشائه قاضي أشبيلية عمر بن عديس في سنة ٢١٤هـ (٨٢٩ - ٨٣٠م)^(١٧)، وإلى عبدالرحمن الأوسط يرجع الفضل كذلك في إعادة إنشاء دار الصناعة القوطية بأشبيلية بعد غارة النورمان على أشبيلية في سنة ٢٢٩هـ (٨٤٤م)^(١٨) وفي إنشاء سور مدينة أشبيلية^(١٩) كذلك.

وفي عهد الأمير عبدالله بن محمد رفعت أشبيلية راية الاستقلال، وخرجت عن تلك الإمارة الأموية بقرطبة وبذلك بعد أن تغلب عليها أبو إسحق إبراهيم بن حجاج اللخمي (٢٨٦ - ٢٩٨) أحد رؤساء أشبيلية وزعمائها من بيت بني حجاج وكان من أشهر البيوتات العربية في هذه المدينة، فجنى الأموال واصطنع الرجال وارتقى في درج الجلال^(٢٠)

(١٣) نفس المصدر، ص ٢١.

(١٤) نفس المصدر ص ٢٣.

(١٥) نفس ص ٢٦٠.

(١٦) ابن حبان، فقه من الكتب في تاريخ رجال الأندلس، لشرباء الأب مشكور الطويلة - باريس ١٩٢٧ ص ٧٤، وراجع كذلك

Levi-provençal, *Lespeigne musulmane au 10e siècle* 1932 p.19; *Histoire de l'Espagne musulmane, al Paris 1954, p.184.*

(١٧) طالع الفتن الطائفة لانتقاء هذا الجمع في:

ولقد تصل إلى الألف أوكيا حيث أن قرطبة الفتن قرطبة صحيفة على النحو التالي: يرحم الله عبد الرحمن بن الحكم الأمير العدل (ك) (حتى) الآن يربط هذا المسجد على يدى ح (مر) من عديس قاضي أشبيلية في سنة أربع مائة وخمسة وعشرين وكتب عبد الرحمن بن حرون، وهذه القرارة أصبح من قرطبة كل من لم يردى من لوس رويس في ١٨٧٥، ١٩١١، وأولها بروندال في سنة ١٩٣٦، ولكني أرجح أن أسم القاضي هو عمر بن عديس بدلا من عمر بن عديس فتابع ذكره في الرايات العربية، واسم عديس أكثر شيوعا بين الأسماء العربية من عديس. ومن الجدير بالملاحظة أن الفتن الشكاري يتلون من القطر وحركة من الطابع الكلاسيكي للذي يذكروا بالكتابات الكوفية القديمة الاسم الذي يدهشنا إلى قرطبة الاسم على هذا النحو تصورا بوبرود كلفين تحت إلهام بدلا من فتنة واحدة وقد لاحظنا أن الأساطير المذكورة فوقه فيجب أن نقرأها جميعا كلفين في تحقيق كتاب المغرب في حل المغرب (ج ١ ص ٢٥٥).

ocena Jizenez(M): *Inscripcion fundacional. de la Mezquita de Abu 'Adabbas de sevilla, al Andalus, vol. x11, 1947, fasc. 1pp. 145-151.* وفان

— Levi-provençal, *Inscriptions arabes d, Espagne, 2 vols, paris 1931.*

(١٨) السيد عبد العزيز سالم، وأحد فخر المصطفى، تاريخ البحيرة الإسلامية في المغرب والأندلس، بيروت

(١٩) ابن القوية القرطبي، تاريخ الفتن الأندلس، مدريد ١٨٦٨ ص ٦٥، وذكر ابن القوية أن الوزراء اشتركوا عليه ببناء سور أشبيلية ووجه لذلك عبدالله بن سنان رجل من الخوارج الشافيين، وكان قريب الحاشية بعد الرحمن بن الحكم وهو ولد ثم استقدمه وهو خليفة، ثم حج البيت وقدم من الحج، ورواها هذه الحركة كمارج لبنان السور بأشبيلية واسمه على إربابا، وذكر الحسيري أن سور أشبيلية من بناء الإمام عبدالرحمن بن الحكم، يد بعد خليفة الحسوس عليها بالبحر وأحكم بعدا (ع الحسيري، ص ٢). كذلك اشترى معاوية بن هشام القرشي الشيبسي إلى هذا السور الذي أمر عبد الرحمن الأوسط ببنائه بناء له ترجيه من عبدالله بن حبيب. (راجع إلى الملحق في كتاب الفتن في إعمار بلد الأندلس لابن حبان، تحقيق الدكتور عبدالرحمن على الحسبي، بيروت ١٩٦٥ ص ٢٤٤).

• مذكرا حديث ابن حبان سنة حكم إبراهيم بن حجاج (للفتن)، تحقيق مشكور، ص ٨٥ في حين يعلق ابن عديس في تعديله ليجعلها قبل ٢٨٨هـ ويعمل إلى غاية عهد عبد الرحمن من ٢٨٨ إلى ٣٠١هـ (ج ٢ ص ١٢٩) بيتا يذكر في ص ١٤٨ اسم إبراهيم بن حجاج بن زيات عام ٢٨٨.

(٢٠) ابن الخطيب، كتاب اصناف الاعمال، تحقيق فني بروندال، بيروت ١٩٥٦ ص ٢٤.

وكان زعيما قويا بعيد الهمة جميل الذكر ، امتثل أمراء قرطبة في اتخاذ بلاط تسوده الأبهة والفخامة وكان يقلد أمراء قرطبة^(٢١١) فانقلبت نفسه جندا كما يفعل الأمراء وتب لهم الأرزاق فكمل في مصافه ٥٠٠ فارس^(٢١٢) وكان له بأشبيلية قاض يفصل في الخصومات ويقوم بالأحكام وصاحب مدينة يقيم الحدود ، كما كانت له بأشبيلية طرز يطرز فيها على اسمه كما يفعل الأمير الأموي^(٢١٣) ، وبالإضافة إلى هذا كله استقدم الشعراء والعلماء من الأندلس وخارجها فنقد انتجعهم شاعر قرطبة الأكبر أبو عمر أحمد بن عبد ربه^(٢١٤) ، كما قصده الشاعر القرطبي محمد بن يحيى القلقاط^(٢١٥) ، ووفد إليه أبو محمد العنزي من الحجاز فآكرم مثواه ووقع منزله^(٢١٦) . وذكروا أنه سمع بجارية بغدادية تدعى قمر ، عارفة بالغناء وصوغ بغداد أموالا طائلة إلى أن استقرت بدار ملكته أشبيلية ، وكانت بارعة الجمال ، فصيحة اللسان ، عارفة بالغناء وصوغ الألحان^(٢١٧) . ويذكر المعري أنها جمعت أدبا وظرفا ، ورواية وحفظا ، مع فهم بارع ، وجمال رائع ، وكانت تقول الشعر بفعل أدبها^(٢١٨) .

واستمر يتو حجاج يحكمون أشبيلية بعد وفاة إبراهيم بن حجاج في ٢٩٨ هـ في شخص ولده عبدالرحمن (٢٩٨ - ٣٠١ هـ) ثم أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج (٣٠١ هـ) إلى أن اعتل الأمير عبدالرحمن بن محمد دست الإمارة بقرطبة ، ونجح في لم شتات الأندلس وجمع ما انفرط من عقدها في عهود أسلافه ، فاستسلم له أحمد بن مسلمة بن حجاج بعد أن حاصرتها قواته بقيادة قاسم بن وليد الكلبي صاحب الشرطة ومحمد بن إبراهيم بن حجاج شهورا من سنة ٣٠١ هـ (٩١٣ م) واستعمل عليها الأمير عبدالرحمن عامله سعيد بن المنذر القرشي المعروف بابن السليم (ت ٣٢٦ هـ) ويذكر الحميري أنه هدم سورها وألحق أهاليه بأسافله ، وبقي القصر القديم المعروف بدار الإمارة وحصنه بسور رفيع وأبراج منيعة^(٢١٩) وظل ابن السليم يتولاها إلى أن استقدمه الأمير إلى قرطبة ووليها من بعده ططيس بن أصبغ^(٢٢٠) .

ثم انتشر سلك الخلافة الأموية بقرطبة في عام ٤٢٢ هـ (١٠٣٠ م) ويتبع ذلك قيام عدد من الدويلات المستقلة في جميع أنحاء الأندلس عرفت بدويلات الطوائف ، فتغلب الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والصقالبة بالبلاط ، وتغلب بعضهم على بعض ، ثم استقل بأمر هذه البلاد ملوك استغفل أمرهم وعظم شأنهم ، فقامت بأشبيلية دولة بني عباد أكبر دويلات الطوائف ، وهم الذين عملوا على جمع شتات أهل الأندلس ولم شعثهم وتنظيم عصبية أندلسية قوامها العناصر العربية والمولدة والصقلية ، عرف أصحابها بالجماعة ، كان من أهم أهدافها مناهضة الطائفة البربرية^(٢٢١) ولم

(٢١١) يذكر ابن الخطيب أنه كان يضاهي الملوك ، وإن حاله حال الملوك مصافا وإتماما (المصدر السابق ص ٣٥) .

(٢١٢) ابن الأثير ، الحلة للسيراء تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٦٣ ج ٢ ص ٣٧٧ ابن حطاي البيان للغرب ج ٢ ص ١٦٦ .

(٢١٣) ابن حطاي ، البيان للغرب ج ٢ طبع في بيروت وكرمان ، ١٢٧ ص .

(٢١٤) ابن الأثير ، المصدر السابق ص ٣٧٦ - ابن حطاي ، المصدر السابق ج ٢ ص ١٢٧ .

(٢١٥) نفس المصدر ، ص ٣٧٧ - ابن حطاي ، المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٢١٦) ابن حيان ، للقبس ، نشر الطرطوش ص ١٣٦ - ابن حطاي ، نفس المصدر ، ص ١٢٨ .

(٢١٧) ابن حطاي ، نفس المصدر ، ص ١٢٨ - المعري ، تنقيح الطيب ج ٤ ص ١٢٧ .

(٢١٨) المعري ، المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

(٢١٩) الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ، ص ٢٠ ، ٢١ وتقرن ذلك بابن حيان ، للقبس الجزء الخامس نشره الخليلي ، مدريد ١٩٧٧ ص ٨٠ وابن حطاي ، المصدر السابق ج ٢ ص ١٦٦ .

(٢٢٠) ابن حطاي ، ج ٢ ص ١٦٤ .

(٢٢١) ابن الخطيب ، أصل الأعلام ، ص ١١٦ ، وراجع السيد عبدالمعز سالم ، قرطبة عاصمت الخلافة في الأندلس ج ١ بيروت ١٩٧١ ص ١٣٦ .

يمض عهد طويل حتى كانت مملكة بني عباد قد اتسعت اتساعاً كبيراً على حساب أمراء البربر والعرب المنتشرين في الجنوب والجنوب الغربي من شبه جزيرة الأندلس ، وهم بنو بزال بقرمونة ، وبنو أفرن بزندة ، وبنو دمر بمرور ، وبنو خزون بأكرس ، وبنو يحيى ببيلة ، وبنو البكري بولية ، وبنو مزين بشلطيش وشلب ، وبنو هارون بشبترية ، وبنو حمود بمالقة والجزيرة وبنو جمهور بقرطبة ، وبنو طيفور بمرنلة ، وبنو طاهر بمرسية ، وشهدت أشبيلية في عصر بني عباد ازدهاراً لم تشهده من قبل ، لا في عصر الرومان ولا في عهود القوط وفاقست سائر أمصار الأندلس حتى عدت أعظم مدن الأندلس بعد أن تحلت لها قرطبة عن الرئاسة ، ويعبر ياقوت عن ذلك بقوله « وبها كان بنو عباد ، ولقاعهم بها خربت قرطبة »^(٣٢) (وكان المعتمد بن عباد أئدى ملوك الأندلس راحة ، وأرحبهم ساحة وأعظمهم ثماداً ، وأرفعهم عماداً ، ولذلك كانت أشبيلية في زمنه بؤرة الرجال ، وقبلة الآمال ومركز الشعراء ، وجمتمع الأدباء ، وبينها كان شعرائه يعبرون بقصائدهم الرقيقة عن حياة الترف والرخاء التي نعمت بها أشبيلية في عهده ، كان بناؤه ويعبرون بمنشأهم الفخمة موزونة الأبعاد ومنسقة الجدران عن الازدهار العمراني الذي واكب النهضة الحضارية في مملكته ، ولكن ما يتبع لأشبيلية أن تنعم طويلاً في ظل بني عباد ، إذ سرعان ما أسقط المرابطون عروش الطوائف ، وضمو الأندلس إلى دولتهم في المغرب . ولم ينس المرابطون رغم جفوتهم وغشوتهم العسكرية ، وفي زحمة مشاغلهم الحربية واستغراقهم في الجهاد أن يجهروا أشبيلية بسور من الملاحات اتسع نطاقه فشمّل أراضها الغربية كبريض مقرانة ينبع عنها مطامع الأغرغينيين والفشتاليين ، خاصة بعد الغزوة الجريئة التي قام بها الفونسو الأول المحارب ملك أرغون في سنة ٥١٩هـ (١١٢٥م) واكتسح فيها أراضي الأندلس حتى غرناطة^(٣٣) .

إلا أن العصر الذهبي في تاريخ أشبيلية لم يبدأ بحق إلا بدخول الموحدين في الأندلس ، فقد اتخذها خلفاء الموحدين حاضرة لهم في الأندلس ، فاستردت عظمتها وبلغت في عهودهم ذروة توسعها العمراني ، وعمرت بالأسواق والمتاجر والقصور والمآثر^(٣٤) فأبو يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن كان حريصاً على تجميل حاضرة دولته في الأندلس ، فانطلقت في عهده بأشبيلية حركة التعمير والتعمير وترتب على ذلك ازدياد نشاط الموحدين للمعماري ، وازدادت أشبيلية على عهده بالبنائات المتنوعة والمنزهات والمنايا ، وأبو يوسف يعقوب المنصور كان مسرفاً في تزيين حاضرتهم وتنظيم تخطيطها سيما بعد انتصاره على جيوش قشتالة في موقعة الأرك (١٠ يوليو ١١٩٥م) وظلت أشبيلية تحظى برعاية الموحدين خليفة بعد خليفة إلى أن ضعفت دولة الموحدين في أعقاب هزيمة العقاب وتساقط قواعد الأندلس التي كانت تؤلف خط الدفاع الأمامي لأشبيلية ، ثم دخلتها جيوش قشتالة في ٢٢ ديسمبر ١٢٤٨ بعد حصار دام ما يقرب من ١٧ شهراً .



(٣٢) ياقوت ، معجم البلدان ، مادة أشبيلية .

(٣٣) الخليل الرافعي ، تحقيق د . سهيل زكار وعبدالقادر زمامة ، الفهار البيضاء ١٩٧٩ ص ٩٧-٩٩ وراجع ابن الأثير ، الكفاي ، ج ٢ ص ٣١٩ .

(٣٤) عن النشاط المعماري للموحدين في أشبيلية راجع : عبدالمالك بن صاحب الصلاة ، تاريخ لأن بالامنة ، تحقيق عبدالحق القناري ، بيروت ١٩٦١ ، ابن عماري ، البيان للغرب ، القسم الثالث ، تحقيق اميردوسو ادريش ميراثا وعهد بن نفوت ، طارنان ١٩٦٣ . ابن أبي زرع ، كتاب الانيس الحرب وروش القرقلس في اخبار ملوك الغرب وتاريخ مدينة لنس الجزء الثاني طبعه تورنبرج أفرسلة ١٨١٣ . السيد عبدالمعز سالم ، المساجد والقصور في الأندلس ، نسخةقرأ ١٩٤٨ . السيد عبدالمعز سالم ، المغرب الكبير ، ج ٢ : للغرب الإسلامي الاستكبرية ١٩٦٦ .

Henri Terrasse, L'art Hispano mauresque, paris 1933

sanctuaires et fortresses almoravides, paris 1932.

— L. Torres Balbas, Ars Hispaniae, vol, VI Madrid 1949.

كانت أشبيلية منذ منتصف القرن الحادي عشر وحتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي من أعظم مدن العالم ، وقد أقر الاخباريون المسلمون والمسيحيون على السواء بتفوقها وبالمكانة السامية التي كانت تتبوأها في هذه الفترة ، لقد بالغ مؤرخو العرب في وصف روائع أشبيلية وما كانت تنفرد به دون غيرها من حواضر الأندلس ، وكانت على حد قول بعضهم عروس بلاد الأندلس وقاعدتها « ومدينة الأدب ، والذهب والطرب ، وهي على شفة النهر الكبير عظيمة الشأن ، طيبة المكان ، لها البر المديد والبحر الساكن والوادي العظيم »^(٣٥) وكانت أشبيلية وفقا لما أورده الإدريسي « مدينة كبيرة عامرة ، ذات أسوار حصينة وأسواق كثيرة ، ويبيع وشراء ، وأهلها مياسير ، وجل تجارهم بالزيت يتجهز به الى أقصى المشرق والمغرب برا وبحرا . . . »^(٣٦) ومجتدها ياقوت الحموي فيقول « مدينة كبيرة عظيمة ، وليس بالأندلس اليوم (أي في عصره) أعظم منها ، تسمى حصن أيضا ، وبها قاعدة ملك الأندلس وسيريه »^(٣٧) واعتبرها ابن سعيد المغربي في عصر الموحدين إحدى القواعد الكبرى الباقية في أيدي المسلمين^(٣٨) ويبالغ الشقندي في وصف عظمتها وتسجيل محاسنها فيقول « أما أشبيلية فمن محاسنها : اعتدال الهواء وحسن المباني ، وتزيين الخارج والداخل ، وتمكن التمسك ، وأما مبانيها فقد سمعت عن اتفاقها واهتمام أصحابها بها ، وكون أكثر ديارها لا تخلو من الماء الجاري والأشجار المتكاثفة ، كالنارنج والليم والليمون والزنبوع وغير ذلك . . . » وعن علمائها يضيف قائلا : « وأما علمائها في كل صنف رفيع أو وضع جدا أو هؤلاء فأكثر من أن يعدوا ، وأشهر من أن يذكروا ، وأما ما فيها من الشعراء والوشاحين والزجلين فما لو قُسموا على بر الملوحة ساق بهم ، والكل يتناول خبر رؤسائها ورفدهم » ويختم وصفه لمزايا أشبيلية ومحاسنها معبرا عن عظمتها وسمو مكانتها بقوله « وما من جميع ما ذكرت في هذه البلدة الشريفة الا وقصدي به العبارة عن فضائل جميع الأندلس ، فما تخلو بلادها من ذلك ، ولكن جعلت أشبيلية بل الله جعلها أم قراها ، ومركز فخرها وعلاها ، إذ هي أكبر مدنها وأعظم أمصارها »^(٣٩) ويذكر ابن بسام أنها « على قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة ، وقرارة الرياضة ومركز الدول المتداولة . . . »^(٤٠).

وكما امتدحها المسلمون في مصنفاتهم وبالغوا في ذكر فضائلها وتسجيل محاسنها ، حظيت باعجاب المسيحيين ، فأسرفوا في إبراز روائعها وأغرقوا في امتداح معالمها ، واعتبروها في مصاف المدن العظمى في العالم ، فهذا ريكاردو دي سان جرمان يقرنها برومة والقسطنطينية ويمدها أكثر مدن العالم عمرا^(٤١) وهذا بابو دي إيتورزا دي لوس مونتيروس يؤكد أنه لم تكن تضاهيها - لعظمة عمارتها وفخامتها - أي مدينة في العالم باستثناء رومة والعظمى^(٤٢) وعندما يشير ديجو أورتيث دي توبيجا الى سقوط قرطبة في يد فرناندو الثالث ملك قشتالة يعتبرها أعظم مدن العالم بعد رومة والقسطنطينية وأشبيلية^(٤٣).

(٣٥) لفرى ، فتح الطليحة ١ ص ١٩٣ .

(٣٦) الإدريسي ، صفة المغرب وأرض السودان وحصن الأندلس مأخوذة من كتاب زمره المنطق في اختراق الافاق ، ليد ١٩٦٨ ص ١٧٨ .

(٣٧) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مادة اشبيلية .

(٣٨) لفرى ، فتح الطليحة ١ ص ١٩١ .

(٣٩) تلس الفصل ٤ ص ٢٠٠ .

(٤٠) ابن بسام ، القلعة في حسان اهل الجزيرة ، تحقيق احسان حليس قسم ٢ مجلد ٢ بيروت ١٩٧٨ ص ١١ .

41) Italia sacra, IIII Apud. Repartimiento de sevilla, estudio y edición preparada por julio gonzales t. I. Madrid, 1951, p. 42)

42) pablo de Espinosa de los Monteros, Antigüedades y grandexa de sevilla, p.22.

43) Zeniga (Diego Ortiz de): Anales Eclesiasticos Y seculares t. 2 Madrid 1796, p. 131.

وهكذا كانت أشبيلية في نظر المسلمين والمسيحيين على السواء من أجل مدن العالم الوسيط ، وقد امتدحها الكثيرون ممن أروخوا لاسبانيا الإسلامية أمثال العنزي^(٤٤) وابن غالب^(٤٥) وصاحب منهاج الفكر^(٤٦) وابن مفلح^(٤٧) والشقندي وغيرهم كما مدحها أيضا خستوس^(٤٨) ورودريجو كارو^(٤٩) ولكنها لم تلق من التمجيد والتضخيم مثل ما مدحها به الملك الفونسو العاشر في تاريخه العام لاسبانيا حيث يصفها دائما بالمدينة النبيلة^(٥٠).

هذه المدينة العظيمة التي أجمع المؤرخون على تفوقها على مدن الأندلس بل العالم ، وأسرفوا في ذكر فضائلها وإبراز مفاستها تجاوزت شهرتها الأفاق لكثرة منازعها ومغانبها وروعة قصورها وثائق مبانيها ، فما أكثر أسياء القصور التي سجلها المعتمد بن عباد في شعره الذي ضمنه ذكرياته وأحزانه ، وما أبدع ما رده منها ابن زيدون الوزير في بعض قصائده وقد رأيت أن أقدم في الصفحات التالية دراسة شاملة تاريخية وأثرية لقصور أشبيلية في العصر الإسلامي ، راعيت فيها الترتيب الزمني مع الالتزام بنوعها الإداري والترفيهي .

أولاً : قصر الامارة

أ - قصر الامارة الأول

قبل أن يرحل موسى بن نصير الى المشرق اختار مدينة أشبيلية مقراً للامارة ، وعهد الى ابنه عبدالعزيز بولاية الأندلس ، فالتحق عبدالعزيز مسكنه في قسم من كنيسة رينبة Santa Rufina حيث أقام تجاهها مسجداً عرف بمسجد رينبة^(٥١) كان يشرف على مرج أشبيلية وفيه قتل عبدالعزيز سنة ٩٧ هـ ، ويذكر ابن القوطية أن آثار دمه كانت ماثراً واضحة داخل هذا المسجد حتى عهد قريب من عصر ابن القوطية نفسه^(٥٢) (القرن الرابع الهجري) ومن المعتقد أن كنيسة سانتا روفينا أو رينبة المذكورة التي اتخذها عبدالعزيز بن موسى داراً للامارة كانت تقع قريباً من المسجد المعروف بجامع عمر بن عباس .

ويبدو أن عمال أشبيلية من قبل أمراء قرطبة كانوا يقيمون في قصر الامارة الذي كان يطلق عليه اسم القسبة ، ولدنيا ما يشير الى وجود هذه القسبة قبل غزوة النورمان الأولى لأشبيلية في سنة ٢٢٩ هـ ، فعندما تمكنت القوة الإسلامية التي وجهها الأمير عبدالرحمن الأوسط الى أشبيلية من رد النورمان على أعقابهم ، ودخل وزراء الأمير أشبيلية ، « ألفوا عاملها محصوراً في قسبتها »^(٥٣) والظاهر أن القسبة المذكورة كانت تشغل موضعاً قريباً من الطرف الجنوبي الشرقي من أشبيلية الرومانية ، غير بعيد من الموقع الذي كان يقوم فيه جامع ابن عديس يدلل أنه عندما اشتعلت نار الفتنة في أشبيلية في عهد الأمير عبدالله في سنة ٢٧٦ هـ (٨٨٩ م) اتخذ أمية بن عبدالغافر عامله على أشبيلية من القصر حصيناً

(٤٤) الطبري ، ترويح الأخبار وتزويج الآثار ، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الأحمري ، مدريد ١٩٩٠ ص ٩٠ .

(٤٥) ابن خلدون الأندلسي ، قطعة من كتاب فرحة الأندلس نشرها الدكتور لطفي خيلانيج ، مجلة معهد الدراسات العربية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٣٣ .

(٤٦) الفكري ، فتح القليب ، ج ١ ص ١٥١ وفي هذا النص يذكر فيها « من أحسن مدن الدنيا » .

(٤٧) يسمي ابن مفلح أشبيلية « حروس بلاد الأندلس لأن تاجها الشرف وفيها سبط الأمير الاظم » الفكري ج ١ ص ١٩٣ .

(٤٨) Gensano, Sevilla monumental Y artistica, t II, pp. 15-16

(٤٩) Caro (Rodrigo): Artigüedades Y principio de la Ilustracion Ciudad de sevilla, sevilla, 1634.

(٥٠) Cronica General de España, Alfonsos, en Menéndez, pidal pp.768- 769.

(٥١) ابن القوطية ، تاريخ الفتح الأندلس ص ١١ .

(٥٢) نفس المصدر .

(٥٣) ابن القوطية القرطبي ، تاريخ الفتح الأندلس ص ٦٤ .

يتحصن فيه من بني خلدون وبني حجاج^(٥٤) فاقتطع بداخل أشبيلية حوزة ، وأخرج سور القصر ومد من ركنه القبلي سوراً بلغ طوله مائتي ذراع نحو الشرق ، كما مد سوروه من جهة الشمال مائتي ذراع أخرى نحو الغرب ، وأدخل بذلك المسجد الجامع داخل نطاق السور ، حولاً قصر الامارة الى قصبة ، بحيث أصبح بابها المعروف بباب حميدة ينفتح الى مقبرة الفخارين^(٥٥) . ونستدل من حوادث أشبيلية في هذه السنة أن القصر كان يقع الى الشمال من مسجد الطراكة^(٥٦) ، وأنه كان قريباً من جامع ابن عديس ، وأنه كان مزوداً بروضة دفن فيها هشام بن عبدالرحمن الأوسط أحد أولاده^(٥٧) . كذلك نستدل من الحوادث التي اقترنت باسترجاع الخليفة عبدالرحمن الناصر لأشبيلية في سنة ٣٠١ هـ أن هذا القصر كان يضم مجلساً يعرف بالأخضر^(٥٨) .

أما جامع ابن عديس المذكور فقد تحول بعد سقوط أشبيلية في يد فرناندو الثالث في سنة ١٢٤٨ الى كنيسة سان سلفادور ، ثم هدم المسجد برمته في سنة ١٦٧١ وأقيمت مكانه الكنيسة الحالية التي تم بناؤها في سنة ١٧١٢ م . أما المئذنة فقد تهدم جزؤها العلوي عقب زلزال سنة ١٣٥٦ ، فأقيم مكانه طابق للنواقيس ، ولم يبق من المئذنة الاسلامية سوى القسم الأدنى حتى ارتفاع ٩,٥٠ متراً^(٥٩) وتقع آثار هذا الجامع حالياً في حومة قريبة من منتصف شارع سيريس أحد الشوارع الرئيسية بأشبيلية الحديثة ، وهو شارع مازال يحتفظ في تخطيطه بنفس تخطيط الحجة العظمى القديمة . أما القصر فلم يبق منه أي أثر ، فقد ضاعت معالهُ بسبب التطور العمراني الحديث الذي قضى على معظم الأبنية الاسلامية في أشبيلية ، ولكن من السهل تحديد موقعه بالقرب من كنيسة سان سلفادور الحالية .

ب - قصر الامارة الثاني المعروف بالقصر القديم

ذكر ابن عديري المراكشي أن الحاجب بدر بن أحمد تمكن من دخول أشبيلية بعسكر الأمير عبدالرحمن بن محمد دون قتال^(٦٠) في ١٩ جمادي الأولى سنة ٣٠١^(٦١) (٩١٣ م) ، في حين يؤكد ابن حيان أن ذلك تم يوم الاثنين لحسن خلون من جمادي الأولى من نفس السنة^(٦٢) ، فأقام بها خمسة عشر يوماً كاملاً ثم خرج قافلاً عنها الى قرطبة يوم الاثنين لاحدى عشر ليلة بقيت من جمادي الأولى^(٦٣) . وهو التاريخ الذي يضعه ابن عديري لدخوله أشبيلية .

(٥٤) ابن حيان ، القنص ، تحقيق نظرية منشور ، ص ٧٧ - وراجع التفاصيل في تاريخ المسلمين والارام في الاندلس - للتفكير السيد عبدالمعز سالم بيروت ١٩٦٢ ص ٢٧٤ .

(٥٥) نفس المصدر ، ص ٧٤ .

(٥٦) نفس المصدر ، ص ٧٥ .

(٥٧) نفس ص ٧٤ .

(٥٨) ابن حيان ، القنص ، الجزء الخامس ، تحقيق يدو شاليتا ، مدريد ١٩٧٩ ص ٢٩ باسم الأخضر يطلق أيضاً على قصر أو حصن الميم في العصر العباسي الأول ويرجع تاريخ بنيانه الى منتصف القرن الثاني للهجرة (على عهد مهدي ، الأخضر ، بغداد ١٩٦٩ ص ١٧) ومن المعروف أن ابراء بن أنية المظفر على مجلس تصورههم أسيد تصور عباسية البحت في العراق من ذلك قصر الخنق الذي ورد ذكره في جلة مجلس قصر الامارة بقرطبة وذكرنا تصور الخنق للعباسي الذي اقامه الخليفة المعتدل في بغداد ، وكذلك قصر المندوق بقرطبة يذكرنا بظهوره في سمرقند وكذلك قصر البديع وقصر للشارع بقرطبة واما اسمان لقصر من قصور العباسيين في سمرقند . (راجع السيد عبدالمعز سالم ، قرطبة حاضرة الخلافة في الاندلس ، ج ١ ص ١٩) وواضح أن استخدام الامويين لأسماهم قصور عباسية لما يعكس التأثيرات العراقية في البناء الحضري للاندلس .

(٥٩) السيد عبدالمعز سالم ، تاريخ المسلمين والارام في الاندلس ص ٤٠٠ .

(٦٠) ابن عديري ، ج ٢ ص ١٣٠ .

(٦١) نفس المصدر ، ص ١٦٣ .

(٦٢) ابن حيان ، القنص ، الجزء الخامس ص ٧٨ ، ويؤيد الحسبي في الفروض لظهور هذا التاريخ (ص ٢٠) .

(٦٣) نفس المصدر ، ص ٨٠ ، ٨١ .

وينبأ يشير ابن عذاري إلى نكوث محمد بن إبراهيم بن حجاج لطاعة الأمير بعد أن استسلم له (أي للأمير) أحمد بن محمد بن مسلمة بن حجاج، وتغيره له، ثم امتناعه بقرطبة، وقيامه بمهاجمة أشبيلية بذلك منتهازاً بتدبير بعض سورها، وتصدى عاصله له وإرغامه له على الانسحاب إلى قرمونة^(٦٤)، (يعني أن سور أشبيلية كان مهتماً في بعض أجزائه وأنه طمع فيها لذلك لولا أن عامل أشبيلية تمكن من إيقاع الفرقة به وأوغمه على الرجوع) مؤكداً ابن حيان في المختبر أن سعيد بن المنذر القرشي الذي ولاء عبدالرحمن الناصر عاملاً على كورة أشبيلية وصل إليها بعد سبعة أيام من دخول الحاجب بدر بن أحمد واستقراره بأشبيلية، وأن هذا العامل دعا الحاجب «إلى هدم سور مدينة أشبيلية ففكره بدر ذلك، وشاور فيه وجوه من معه من رجال السلطان وأهل ولايته أشبيلية، فاختلفوا عليه. وقال فريق منهم هي مدينة ساحلية لا يؤمن عليها من قبل البحر، وبقاء سورها أحرم مع أنه من بنيان عبدالرحمن بن الحكم، فليج سعيد بن المنذر في هدمه، وقطع على صواب إباحة المدينة، وأن ذلك أحوط على السلطان وأحسم لطمع من يبني الفتنة. فبمساعدة الحاجب بدر على ذلك. وجمعت الأيدي على هدم أسوارها فسويت بالأرض، ونكس عوامها رقابهم ويشوا من الفرقة»^(٦٥). ثم تابع ابن حيان عرضه لوقف محمد بن إبراهيم بن حجاج صاحب قرمونة بعد أن تنكب على الناصر، فيذكر أنه تحرك في قواته إلى أشبيلية منتهازاً عورتها أي خلوها من الأسوار، فهجم على مدينة أشبيلية صباح يوم ٣ رجب سنة ٣٠١ هـ وهي بدم أسوارها عورة، فحاربه سعيد بن المنذر القرشي عامل الأمير عبدالرحمن الناصر داخل أرباضها قسماً من النهار، وأرغمه على العوفة خاسماً من حيث أتى^(٦٦).

ولا نستبعد أن يكون سعيد بن المنذر، عامل أشبيلية، قد هدم في جملة ما هدمه من أسوار أشبيلية قصر الامارة المجاور لجامع عمر بن عبدس، وهو نفس القصر الذي كان أمية بن عبدالغافر الوالي السابق، قد حوله إلى قسبة متعة ليحتجى بداخلها من هجمات بني خلدون وبني حجاج، اكتفاء بقصر الامارة الجديد الذي اعتمد الشروع في بنائه في موقع استراتيجي هام من أشبيلية، أكثر قرباً من الوادي من الجانب الشرقي لأشبيلية. ونستدل على ذلك من قيامه ببناء دار الامارة الجديدة التي يسميها كل من البركري والخميري «القصر القديم»^(٦٧) قياساً إلى قصر الامارة الأعظم الذي أسسه بعد ذلك المعتضد بن عباد وأضاف فيه ابنه المعتمد قصوره المشهورة: المبارك والثريا والزاهي. ومن المرجح أن إقدام سعيد بن المنذر على هدم القسبة القديمة إنما حدث بعد شروعه في بنيان القصر القديم، وقد يكون هذا الهدم قد نفذ فيها بعد في عصر لاحق. ومن المعروف أن عبدالرحمن الناصر استفاد سعيد بن المنذر في أشبيلية وولي عليها فطيس بن أصبغ في شعبان من سنة ٣٠١ هـ^(٦٨) أي بعد شهرين ونصف من ولايته عليها، فإذا كانت المصادر العربية تنسب بنيان القصر القديم وتحصينه بسور صخر رفيع وأبراج متينة لسعيد بن المنذر، فإن هذه النسبة لا يمكن أن تلحق به دون مبررات، ونعتقد لذلك أن سعيد بن المنذر شرع بالفعل في بناء القصر القديم وتزويده بالسور الحجري

(٦٤) في ذلك يقول ابن عذاري: «خرج محمد بن حجاج من قرمونة بجيشه، فوصل لأشبيلية عند الصباح، فهجم عليها وكان يحضر سورها مهتماً، فطعم لها، فخرج إليه العامل عليها من قبل السلطان فوزده عنها، فراجع إلى قرمونة» (ابن عذاري ج ٢ ص ١٣٠ و ١٣١) ومع ذلك بقي موضع آخر يذكر ابن عذاري أن الحاجب بدر هدم أسوارها (ص ١٦٤).

(٦٥) ابن حيان، للمصدر السابق ص ٨٠.

(٦٦) نفسه ص ٨٢.

(٦٧) البركري، جغرافية الأندلس وأوروبا، تحقيق الدكتور عبدالرحمن الخبيبي، بيروت ١٩٦٨ ص ١١٤، الخبيبي، صفة جزيرة الأندلس، ص ٢٩.

(٦٨) ابن حيان، للتفتيس، الجزء الخامس نشر ثانياً ص ٩٨.

والأبراج المتبعة خلال هذه المدة القصيرة ، وأن عامل أشبيلية الجديد - فطيس بن أصبغ - هو الذي استكمل ببناء القصر المذكور مدة ولايته على أشبيلية التي استمرت فيها يظهر ١٤ سنة (من شعبان سنة ٣٠١هـ الى صدر شوال سنة ٣١٥هـ الذي سجل تاريخ توليه الوزارة)^(٧٤).

ويبدو أن الموقع الذي اختاره سعيد بن المنذر لإنشاء القصر القديم أو دار الامارة للمستحقة كان في الأصل حصنا لمعه أقيم في عهد عبدالرحمن الأوسط في جملة الانشاءات التي أمر عبدالله بن سنان بتنفيذها بعد غزوة النورمان في سنة ٢٢٩هـ . فقد كانت العادة أن تحمي مدن الأندلس قصاب تقع في مواقع استراتيجية منها بهدف تمكين الدفاع عنها حتى بعد سقوط هذه المدن في أيدي الغزاة ، والموقع الذي تخيره سعيد بن المنذر لتنفيذ مشروعه من المواقع الهامة التي يمكن أن تتحكم في الدفاع عن المدينة في أوقات الخطر أو الحصار ، واليه امتد العمران الأشبيلي في عصر الطوائف والمعصور التالية . ويؤيد اعتقادي في أن الموقع الذي اختير لأقامة مشروع ابن المنذر كان في الأصل حصنا أو قلعة أن المهندس الأثري دون فيلت أرنانث تمكن من تمييز قطاع صغير من سور من الحجر يشبه في بنائه إلى حد كبير نظام البناء في قصبة ماردة وذلك داخل مجموعة القصر الحالي شرقي القصر الذي تم إنشاؤه زمن الملك الفشتالي دون بدر الأول^(٧٥) ، وقد سماه المهندس المذكور انداك السور الشامي el Muro siriaco اعتقادا منه بأنه البقية الباقية من السور الذي أنشأه عبدالله بن سنان الشامي زمن الأمير عبدالرحمن الأوسط أو أن له علاقة بقصر الامارة الأول الذي تحول فيما بعد إلى قصبة والواقع كما سبق أن أوضحنا - أن القصبة المذكورة كانت تقع قريبا من مسجد عمر بن عبدس وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يرجع هذا القطاع من السور إلى القصبة المذكورة ، كما أن سور أشبيلية الاسلامي لم يكن يطلق الا المركز العمراني القديم ولم يكن يصل بأي حال من الأحوال إلى منطقة القصر الحالي ، ولهذا السبب نستبعد أن يكون هذا القطاع المذكور جزءا من سور عبدالله بن سنان ، ونعتقد بالتالي في أحد أمرين الأول إما أن يكون بقية من قلعة كانت قد أقيمت في عصر عبدالرحمن الأوسط في هذا الموضع خارج أشبيلية للدفاع الخارجي عنها أو أن يكون لها علاقة بأحد قصور بني عباد ، ومن المعروف أن بني عباد أعادوا استخدام أحجار السور المتخرب الذي يرجع إلى عهد عبدالرحمن الأوسط في ببناء قصورهم .

ويذهب صديقي الباحث الأثري الأستاذ جيريرولويو - ونحن نؤيده في ذلك - أن جزءا من القصر القديم الذي شرع سعيد بن المنذر في بنائه ، وتم بناؤه في عهد خلفه ، ما يزال قائما اليوم ، ويشمل هذا الجزء من التحصينات المحيطة ببهو البنود الحالي المطل على ميدان النصر^(٧٦) . وما يؤكد هذا الرأي الباب الذي تم اكتشافه أخيرا^(٧٧) ، وكان يفتح في

(٧٤) نفس المصدر ، ص ٤٦٤.

(٧٥) Jose Guerrero Iovillo, al-Qasr al-Mubarak, Sevilla, 1974, p.59.

(٧٦) Jose Guerrero Iovillo, op. cit. p.58.

(٧٧) كانت المحاولات السابغة لتوزيع على جاني الشارع المصيق للواجهة للسور الغربي من بيو البنود ويسمى حاليا شارع دون خواكين ، وديرو ميرو ، بحيث تحجب رؤية التفاصيل السور المذكور ، إلا أن أمر العالم الأثري الأشبيلي المصيق المرحوم دون خواكين وديرو ميرو مدير قصر أشبيلية منذ ما يقرب من ٢٥ عاما بإزالة هذه المحاولات المسندة لسور فتكشف بذلك ببناء السور المذكور ، وأمكن مشاهدة هذا الجيب للسور . ولأسف لم يقدم أي باحث أثري منذ ذلك الحين على دراسة هذا الكشف الجام . ولقد تبين منذ سنوات مضت وبالثبات منذ سنة ١٩٧٥ - عندما زورت أشبيلية لإقامة سلسلة من المحاضرات في جامعتها بدعوة منها - إلى أهمية هذا الكشف ، وعززت كذلك على الكشف عنه ، ووافي الفرصة في سنة ١٩٧٨ وحتى ١٩٨٠ لذلك عندما انتدبت معبرا المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديره ومستشارا ثقافيا للسلطة المصرية ، فماردت الوزارة عدة مرات ، وكرمت في ١٩٧٩ بحثا من تحقيق اسمه قصور بني عبد بنشيلية الرابطة في شراب زعمون ، بمجلة أوراق التي يصدرها للمعهد الأسبيلي الغربي للتألق ، العدد الثاني ، سجلت فيه إشارة إلى هذا الكشف (ص ٣٣ - ٣٤) .

الجدار الغربي من هو البند السابق ذكره ، ثم أغلقت تحتها في عصر لاحق ، وفتحة الباب المذكور تتخذ شكل عقد حدوة الفرس تجاوز كثيرا نصف الدائرة ، تسنجه مركزي على نسق العقود التي تشهدنا في الأبواب الخارجية لجامع قرطبة ، ويرجع تاريخ بعضها إلى عصر الامارة ، وتطوق العقد المذكور طرق مربعة الشكل (أو تربعه على حد التسمية الأسبانية (tarbea) تبرز مع وجه البناء عن العقد وطلته . وبينما يعملو هذا العقد عقد مخفف للضغط نصف دائري تتعاقب فيه سنجات ضخمة وأخرى رفيعة ، يقطع طيلة العقد المتجاوز عتب أفقي مسنح ، ومنبتا العقد يرتكزان على حدارتين قائمتين على عضادتين من نفس بناء السور . ومن الجدير بالملاحظة أن مداميك البناء في السور الذي يفتح فيه الباب المعقود تنتظم على أساس أدية وشناوى وهو نظام بنائي أقدم عهدا من النظام الشائع في عصر الطوائف ، ويتفق مع طريقة البناء التي نطالعها في جامع قرطبة . وطيلة عقد الباب أكثر انخفاضاً في مستواها من وجه العقد ، والعقد بوجه عام يشابه كثيرا مع عقد باب سان ميغل المعروف بباب الأمير (ويرجع تاريخه الى عصر الأمير محمد وكان يشرع الى المقصورة القديمة) ، وعقد باب سان استييان المعروف بباب الوزراء . وينحصر الخلاف في أن العتب في بابي قرطبة المذكورين يمتد تحت طيلة العقد في حين يتوسط في أشييلة الطيلة . واعتقد أن هذا الباب الأشييل يفتحته المغلقة ، والأسوار المتصلة به ، هو البقية الباقية من قصر الامارة القديم الذي أقيم في بداية عهد الأمير عبد الرحمن بن محمد الملقب فيها بعد بعبد الرحمن الناصر لدين الله ، وواضح من فتحة العقد ، وطريقة تسنجه المركزي ، وشكل طرته المحيطة بقوسه ، وطريقة توزيع مداميك البناء ، ان الأسلوب للتحج في البنية أقدم عهدا من أسلوب البناء في مدينة الزهراء ، بل في عقود صومعة جامع قرطبة وفي نفس الوقت أكثر تطورا من عقود عصر الامارة ، واعتقد أنها تمثل مرحلة انتقالية بين عصر الامارة وعصر الخلافة ، الأمر الذي يتفق تاريخيا مع الفترة التي أقيم فيها القصر القديم بأشييلة في عصر عبد الرحمن الناصر .

ويعد السور بين هذا الباب ويساره ، وتكتشف أبراج مربعة الشكل ، تتميز أجزاؤها السفلى بنفس أسلوب البناء في جدران الباب المذكور (انظر الأشكال المرفقة) كما تتسم بقلمها وضخامة أحجام أحجارها وصلابتها ، فتصل كتلة الحجر أحيانا الى ٧٥سم طولاً و ٥٠سم ارتفاعا ، وتتناوب هذه الكتل الضخمة في كثير من الأحيان مع كتل توزع عرضيا متبعة النظام المعروف بأدية وشناوى ، ومظهر الضخامة والصلابة اللذين تتميز بهما هذه الأبراج وما يتصل بها من بدئات السور تتفق تماما مع الوصف الذي سجله كل من البكري والحيمري لبناء هذا السور اذ ورد في وصفها ما يلي :

« وحصنه (أي حصن القصر) يسور صخر رفيع وأبراج منية » .

ج - القصر المستحدث في عهد المعتضد بالله أي عمرو عباد بن اسماعيل (٤٣٣ - ٤٦١هـ)

يغلب على الظن أن قصر الامارة القديم (ونعني به قصر سعيد بن المنذر) ظل في عصر الفتنة التي أعقبت سقوط الخلافة بقرطبة مقرا للقاسم بن حود وولده محمد (٣٧٧) ، فلما تمكن أهل أشييلة من اغلاق أبواب مدينتهم في وجه القاسم بن حود (٣٧٤) وحاصروا ابنه محمد بن القاسم في القصر ، الى أن رضي منهم بتسليم ابنه مع من كان معه من

(٣٧٣) الطبري ، لتصور السابق ١٠٩٦

(٣٧٤) ابن خلدون ، لبيان المغرب ج٣ عصر الطوائف ، تحقيق ليثي بروفسال ، باريس ١٩٣٠ ص ١٩٦ .

الحرام وحل بهم إلى شريش^(٧٦)، اتفقوا على تقديم قاضيههم أبي القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد اللخمي^(٧٦) يرجعون إليه أمرهم وتجتمع به كلمتهم ، لكياسته وحكمته وبعد مرقى همته ، وسعة صدره ، وحسن تدبيره ، ولكنه تهيّب الاستبداد ، وشاف عاقبة الانفراد ، فأشرك معه في الأمر أعوانا وشركاء كان لا يقطع أمرا دونهم ، ولا يحدث حدثا الا بمشورهم ، هم : الوزير أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، ومحمد بن بريم الأتاني ، وأبو الأصبع عيسى بن حجاج الحضرمي ، وأبو محمد عبدالله بن علي الهوزني^(٧٧) وقيل أن شركاءه ثلاثة هم : الزبيدي وابن عباد وعبدالله بن مريم وأهمهم كانوا يتحكمون في القصر طوال اليوم ، وينفنون الكتب تحت ثلاثة خواتم وينصرفون في نهاية اليوم^(٧٨) ، وواضح أن القاضي أبا القاسم محمدا إنما أشركهم معه في أمور أشييلة ليروض بهم الأمور ويستميل العامة^(٧٩) إلى أن يضرب ضربته وينفرد بالأمانة ممثلا في ذلك رسم ابن يعيش صاحب طليطلة^(٨٠) وقد أثبت أبو القاسم محمد بن عباد براعة في إدارة شؤون أشييلة ، ولم يلبث أن استقل بالأمردون شركائه وأسقط اجتماعهم في سنة ٤١٤ هـ (١٠٢٣ م) ثم رأى أن يستند في أمانته على سند يدعمه في نظر العامة ، ويمكن به تفوقه بين ملوك الطوائف ، فاستقدم رجلا يشبه الخليفة هشام المؤيد ، رغم أنه اتخذ أشييلة بدلا من قرطبة مقرا لحلافته ، واحتفل بقدومه ، وأنزله بقصر أشييلة في سنة ٤٢٦ هـ (١٠٣٤ م) ، ومع ذلك فلم تسلم أشييلة من اعتداء قام به كل من زهير العامري وحبوس بن ماكسن الصنهاجي اللذين هاجما أشييلة في ذي القعدة سنة ٤٢٧ هـ وأحرقا طريانة^(٨١) .

وهكذا ظل قصر الامارة الذي بناه سعيد بن المنذر مقرا للقاضي ابن عباد الذي استقدم شيه هشام المؤيد سواء من قلعة رباح^(٨٢) في رواية أو من قرية من قرى أشييلة حيث كان يؤذن في مسجدها ويعمره ويتقوى من العمل في الخلفاء ، في رواية أخرى^(٨٣) وأنزله ابن عباد معه في القصر^(٨٤) ، اذ ليس لدينا من النصوص ما يؤكد قيام هذا القاضي ببناء قصر جديد للامارة قبل انفراده بالامارة ، ولكن من المعتقد أن ابنه أبا عمرو عباد المتغضب بالله (٤٣٣ - ٤٦١ هـ) هو الذي أنشأ قصرا جديدا للامارة لعله دار الامارة العبادية^(٨٥) ليتخذها مقرا له^(٨٦) في حين ترك القصر القديم لشبيه هشام الذي توفي في سنة ٤٥٩ هـ .

(٧٥) ابن إسحاق : الخيرة في علم أهل الجزيرة ، قسم ١ ، جلد ٢ القاهرة ١٩٤٢ ص ١٧ .

(٧٦) ومعه حلفاء من جميع دخل الاندلس في طاعة بلج بن بشر القشيري ، واستقر مع بنوه في قرية بربين من إقليم طليطلة من أرض اشيلية (ابن الأثير ، الحلة السيرة ج ٢ ص ٣٥) .

(٧٧) ابن عبد الواحد للأركشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق الأستاذ محمد سعيد المرزوق وعبد الحمري العلمي ، القاهرة ، ١٩٩٩ ص ٩٤ .

(٧٨) ابن ططري ، ج ٢ ص ٣١ . وفكر ابن ططري في موضوع آخر أنهم كانوا جماعة منهم أبو بكر الزبيدي النحوي ، ويؤيد مريم ، وهو العربي وقرهم من نظرائهم . (٧٩) نفسه ، ص ١٩٦ . ابن الأثير ، الحلة السيرة ص ٣٧ .

(٨٠) استعمل حل امور طليطلة منذ قيام الفتنة من رؤسائها منهم ابن مسرة وعبد بن يحيى للذكور وسعد بن شاذلي ويعيش بن محمد بن يحيى الذي انقرد في نهاية الأمر بالسلطان (راجع الحلة السيرة لابن الأثير ، ج ٢ ص ٣٧ حاشي ٥ للذكور حين مؤنس) .

(٨١) ابن ططري ، ج ٢ ص ١٩١ .

(٨٢) ابن ططري ، ج ٢ ص ٣١٥ ذابن علكان ، وفيات الاعيان ، تحقيق د . احسان حشيش ، ج ٥ ص ٢٩ .

(٨٣) نفس المصدر ، ص ١٩٩ . ابن الخطيب ، كتاب احصاء الاحلام ، طبعة بيروت ص ١٥٤ .

(٨٤) نفس المصدر ، ص ٣١٥ .

(٨٥) كان المتغضب يأخذ حيلد رغم استبداده وسطوته وكثرة جرائمه السياسية إلى سجنائها معه ، لم يقصر عن للمع المعلى والقراب الفكرية ، فأنشأ القصور العلمية ، واعتبر المعمرات المملكة ، وألقى الافلاق الطيبة (ابن ططري ، ج ٢ ص ٢٠٥ . ابن الخطيب للمصدر السابق ص ١٥٦ .

(٨٦) وفي قصر المتغضب هناك ابنه المعتد في نفس قرية جده القاضي محمد بن اسماعيل (ابن الأثير ، الحلة السيرة ، ج ٢ ص ٥٢) ونسجى من تلك أن هذا القصر كان يضم روضة وأمرقا للأصحاب القصر وأهم ، حل نسو كان معروفا في قصر الخلافة بطريفة وروضة الحمراء بطريفة .

ونستدل على إنشاء هذا القصر العبادي المستحدث من وصف البكري (ت ٤٨٧ هـ) للقصر الأموي بالقدم ومعنى ذلك وجود قصرين أحدهما عرف بالقصر القديم وهو القصر الذي ابتناه ابن المنذر والثاني القصر المستحدث الذي نظن أنه من بناء المعتضد ولم يفصح عنه البكري وإن كان قوله يجعل ضمنا أنه كان قائما في زمنه ، وأعتقد أن هذا القصر العبادي المستحدث هو نفس « دار الأمانة » التي أشار إليها ابن عبد الواحد المراكشي في معرض حديثه عن حيل المعتضد بالله في التجسس على أعدائه^(٨٧) ولعله نفس القصر الذي سجن فيه ولده اسماعيل في سنة ٤٤٩ هـ ثم قتله بيده^(٨٨) وربما يكون هذا القصر العبادي هو نفس « القصر المكرم » الذي اجتمع ذو الوزارتين أبو بكر بن القصيرة في إحدى قاعاته مع المعتضد بن عباد في اليوم الذي خرج فيه ابن عمار معه إلى شبلي لتفقد أعمالها^(٨٩) وفي هذه الحالة تصعب لفظة « المكرم » صفة لقصر الأمانة العبادي كالأشأن في تعظيمنا لجامع قرطبة إذ نطلق عليه الجامع المكرم أو الجامع الأعظم^(٩٠) بدليل أن ابن صاحب الصلاة يصف قصور الموحدين بأنها القصور المكرمة^(٩١) ولا نتخذ إطلاقا أن المكرم

(٨٧) عبد الواحد المراكشي ، للمصنف ص ٩٩ .

(٨٨) ابن حنبل ، ج ٣ ص ٢٤٤ .

(٨٩) النصح بن عقان ، لبلاد الحلب ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٩٠ .

(٩٠) يعتقد الأستاذ دون عوسي جبرير لويير في بحثه القديم عن القصر المارك أن صفا المكرم هي نفس صفا جامع قرطبة التي وسم بالكرم أطلقت على قصر آخر غير قصر المارك ولكنه أحدثت منه عهدا . كما يعتقد أن هذا القصر كان يشغل الموقع الذي تشهده اليوم شوارع فيلارو ، وليفاتي ، وأبو ستوديس ، وريثيا ، وخرنوبو ارتكذت للمسيك فيها بشارع القمري ، وشارع سور الخيلاني لآرثو للمسيك فيها بشارع القصور ، وتوسطها جميعا الكنيسة المعروفة اليوم بسان عريان دي لا بلايا . ويستند الأستاذ لويير في هذا الرأي على الأدلة القديمة لبعض هذه الشوارع ويشير إليها في جريدة قصور ، كما يستدل على أن هذا القطاع من الأبنية والشارع كان يقطن بأهله من الأرواب المكسور من قبل القسامة ، وهما زمانا يمتدان إلى هذه الأبنية فلا حتى بداية العهد المسيحي يؤمنان ببوليتيها . وما يميز رؤية أنه تم التكليف في هذا القطاع على أنه من عهد من الأتار : في خارج ليستا رقم ٨ على جهة الشرق للكنيسة على حوض للمياه واقع كان يتصب في إحدى عتبات الزائرة لم أعيد استعمله في إحدى قاعات القصر العبادي الذي يطرأ أن يكون موقعه في ذلك الموضع . كما مر بعد ذلك في القرائن القرية على لوحة تذكارية مثبتة بأحد الجدران الخارجية لكنيسة سان عريان في بلايا معلومة اليوم بالمسقط الأعلى للآثار في الشبيلية لتقتل لها بيتان كوني واقع كناية تشير إلى إنشاء مسجد بأمر السيد زوج المعتضد بن عباد . وكان يقع بالقرب من هذه الكنيسة ، في الشارع المعروف اليوم باسم أبو ستوديس ، حمام كبير يزود بماء كانت لسيدة كان منازل يقوم بوليتيها على القرن السادس عشر . ويرى الأستاذ لويير أن المنور على هذه الآثار في منطقة عدها عدها قديما مع تقلى يتضمن اسم أحد أفراد أسرة المعتضد ، يستدل على القول بأن هذه الآثار لها علاقة وثيقة بقصر عبادي كبير : انظر :

فيران الأمانة التي يستند عليها الصديق العام الاتري دون عوسي جبرير لويير ليست من الفترة بحيث يمكن الاستدلال عليها لتأكيد واقع قصر عبادي بهذه المنطقة ، فالنصح الذي يشير إلى بناء المسجد في هذه المنطقة لا يعني بأي حال أن هذا المسجد . وإن كان من بناء السيدة زوجة المعتضد . أي علاقة بقصر عبادي بهذه المنطقة . ومن المعروف أن مسجدا يعرف بمسجد السيدة كان قائما داخل الشبيلية زمن لفرجين (أبو حنبل محمد بن محمد بن حيدللك الأنصاري ، كتاب اللبل والتكملة ، تحقيق الدكتور محمد بن شريعة ، سفر ١ ، قسم ١ بيروت ٢٨ هـ) وقد ثبت أن هذه السيدة هي أم . المعتضد عباد (أبو حنبل محمد بن محمد بن حيدللك الأنصاري ، نفس المصدر ، السفر ٢ قسم ٢ تحقيق الدكتور احسان حيكس ص ٥٣٢) وأما اكتمت مسجدها للمسبوب إليها في إمارة أبيها للمعتضد وإن أحد المباني وهذه فرج بن حنبل الطيوس تولى الآثار في هذا المسجد إلى أن تولى في ١٣ لشهر صفر ٤٨٠ . فالأثر لا يتعلق إذن بموقع قصر وأما موقع مسجد ينسب إلى شخصيات ما شك ذلك مئات المساجد التي كانت تضرع بالشبيلية في مصر بني عباد ، ولا يعقل أن يؤسس المسجد في هذه المنطقة للمعتضد بالسلطان ، وكل ما في الأمر أن أصل المسجد زوج للمعتضد لا يعود صلا من أعمال البر في منطقة شامية من مناطق الشبيلية وتكررا ما قامت تسمية أمراء بني أمية بدمجها بأحد عائلته في قرطبة مثل مسجد خلفه ومسجد منير ومسجد طروب ومسجد أم سلمة ومسجد عمدة ومسجد حبيب ، دون أن يكون الواقع هذه المساجد إلى بني أمية بدمجها بأحد عائلته في قرطبة مثل مسجد خلفه ومسجد منير ومسجد طروب ومسجد أم سلمة ومسجد عمدة ومسجد حبيب ، دون أن يكون الواقع إلى بني مصر الموحدين إعادة استعمالهم مراد بتلكه وتقاليد من أبنية قديمة ، بدليل أن صومعة جامع الشبيلية تضم عدها كثيرا من تيجان أعمدة قرطبة ، وكذلك يضم أبو الجلس في لامة الكسار تسعيا إلى يرجع تاريخ بنائها إلى عهد تلك التشتال دون بدرو الأول والثانية التي تنموها في قصر الشبيلية عدها منها ، فالطواف ابن ابن بنات والقرويين ابن السقاء استلوا الخلال الزهرام استلوا فاشا ومغليا ، فاستعملوا بالقدم والشراب لبن القضاة من رخام وسجور ورايد ومرمر وكثير وخشب وحصان القنارات ونحاس الأبواب (ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٢ مجلد ٢ ص ٣٨٢) وقد أعيد لتقلى لقصور الزهرام والزائرة في أيام أبي القزيلة محمد بن جهور ، وكان رسل الأملاك (بعد رسل ملوك الطوائف) تكتب لشراء تلك الآلات بأعلى الأمان ، (ابن بسام ، الذخيرة قسم ٢ مجلد ٢ ص ١١٦) وقد زار أبو يوسف بقصور الخلال الزهرام في سنة ٨٦٦ للفصل في وضعها لا يجهل الفروض الأموي في هذه المنطقة دلا على وجود قصر عبادي كبير . كما أن وجود حمام كبير في المنطقة لا يعني وجود قصر ، في أكثر الجملعات التي بقيت في الشبيلية في العصر الإسلامي . وقد اكتشفت حماما يرجع تاريخه إلى عصر المرابطين داخل حارات شراب القطاع وأتتية يسمى « بار الخوالدة » وسبغت به دراسة علمية

(٩١) ابن صاحب الصلاة ، كتاب بلايا الأمانة ، ص ٣٣٥ ، ٢٩٤ .

قصر آخر غير قصر الامارة ، لانه لم يرد له ذكر في جملة قصور بني عباد الواردة في شعر المعتمد نفسه وهو في منفاه قد برح به الشوق وامضه الالم :

بكى المبارك في أثر ابن عباد بكى على اثر غزلان وآساد
بكت ثرياه لا عنت كواكبها بمثل نواء الثريا الراحات البغادي
بكى الوحيد ، بكى الزاهي بقبته والنهر والتجاع كل ذله له^(٩٦)

كذلك لا نجد له ذكرا في شعر ابن زيدون الذي ضمنه أساء القصور العبادية ومنها قصر المبارك الذي عرف بالقصر ، وردده عدة مرات في قوله :

وعندنا الى القصر الذي هو كعبة يناديه منا ناظر أو مطرف^(٩٧)

وفي قوله :

وردت الى القصر الذي غنى طرفه بعيد التسامي إن غدا غيره القصر

وفي قوله يصف القصر المبارك الذي يتوسطه قصر الثريا ، فيشبهه بوجنة يتوسطها خال ، ويقول :

أما الثريا فالثريا نسبة وافادة وانافة وجمالا
فقد شاقها الاغصاب حتى انها لو تستطيع سرت اليك غيالا
رقه ورودكها لتغتم راحة وأطل مزاركها لتنعم بالا
وتمثل القصر المبارك وجنة قد وسطت فيها الثريا عمالا
وأمر هناك من اللدام أكلها أرجأ ذكا وأشفها جريلا
قصر يقر العين منه مصنع يبعج الجوانب لومنى لاغتالا
لازلت فتتشر السرور حدالفا فيه وتلتحف النعيم ظلالا^(٩٨)

→ تاريخ سابق

صدرت لي جملة *archivo Hispalense* بعنوان *al sayyid salem Restos de un baño musulmán en sevilla, en Archivo Hispalense, ano 1956 No. 80 sevilla (pp. 173- 177).*

كما اكتشفت انجرا حاما اسبانيا داخل مطبخ في نفس الشارع (فيقال على عمومة جميع اشيا يعرف يعرف بالموسم *el Misom*)

ولدت مع بعض الجوانب وطود .

ومع ذلك فاني مطبخ فاما بان وجوده حله الاثر جديا في منطقة واحدة والما يشير الى أهمية المنطقة حمرانيا ، ولكن الأهمية التاريخية يمكن ان تمثل على أساس عمالي بحث ، باعتبار انها قبل القلب من اشيا الإسلامية بعد ان تحدث في الانتعاش زمن الرايين والمترشحين ، وليس ضروريا على الاطلاق ان يكون هذه الأهمية لغة حلالا بوجود قصر للمسجد ، فيمكن ان تليد زوجة مسجد حتى يتطلب هذا المسجد الفرجا من السكان ويكون هذا المسجد مقدمة لمعبد من الابنة والدور .

(٩٦) الفتاح بن عثمان ، فلك المعاني ، طبعه مصر ١٣٢٠ هـ ص ٢٤ - الفري ج ٦ ص ١٠ ومن المعروف ان المبارك والثرى والوحيد والزاهي اساء قصود بني عباد ، أما الثريا للقصود به امر الرادي الكبير الذي فعل عليه حله القصور ، وأما الفرجا فيصعد به مرتضات الشرق للطفة على الثريا ، وقد جرت المساحة في القصور الإسلامية ان يطلق عليه اسم الفرجا ، ليقال ثاج الشرق (ابن حناري ، ج ٤ ص ١٥٦ وقد يكون الفرجا أسيا) وفيه المعروض (وهو الأرجح للجد ورد ذكره في شعر لابن زيدون .

(٩٧) ديوان ابن زيدون ، تحقيق محمد سيد كلال ، القاهرة ١٩٥٦ ص ١١٤ .

(٩٨) نفس المرجع ، ص ١٥٨ .

كذلك لم يرد ذكر القصر المكرم في أشعار المعتمد بن عباد التي نظمها في منفاه وسجل فيها حنينه المتواصل إلى قصره الزاهر بمنطقة الشرف منبئة الزيتون ، وقصوره الأخرى بأشبيلية الأثيرة لديه ، والتي يفصلها الوادي الكبير عن القصر الزاهر ، بينها لوحته وأساه ، ويودعها أسمى عواطفه وأرق مشاعره من شوق وحزن وألم دفين ، يقول المعتمد :

فباليث شعري هل أبيحثن ليلة	أصامي وخلقي روضة وغدير
بمنبئة الزيتون مورثة العلا	يفسني حمام أو تدن طيور
بزاهرها السامي اللذي جاده الحيا	تشير الشرىنا نحونا ونشير
ويلحظنا الزاهي وسعد سعوده	غيورين والصب المحب غيور ^(٩٥)

وكانت تتقدم هذا القصر المكرم أو دار الامارة العبادية ساحة أو راحة كانت تعرف في عصر الموحدين بالرملة^(٩٦) لعلها تطل على الوادي الكبير خارج باب شريش أو بالقرب من باب الفرج وهو المفذ الذي تسلل منه المرابطون عند هجومهم على أشبيلية من جهة الوادي ، ومن هناك انتشر المهاجرون داخل المدينة ودخلوا راحة القصر القريبة من النهر^(٩٧) .

ثانيا - قصور المعتمد بن عباد الملاصقة لقصر الامارة العبادي

وردت في المصادر العربية أسماء قصور أنشأها المعتمد بن عباد وتغنى بها الشعراء أهمها مجموعة القصر el alcazar وتضم قصر المبارك وقصر الثريا والقصر الزاهي والقصر الوحيد وتضيف إليها قصر الزاهر وبعض قصور ريفية أخرى .

قصر المبارك

أما قصر المبارك الذي ذاعت شهرته بين قصور بني عباد جميعا لعظمته وبهائه وجمال زعفرته فقد أقامه المعتمد لصق قصر الامارة والعبادي ، والظاهر أنه أراد بهذا القصر عمالة خلفاء بني أمية العظام بقرطبة ، الذين أسسوا بقصر الخلافة القرطبي قصورا ومجالس ، نذكر منها الكامل والزاهر والمنيف والمجدد والحائر والمعشوق والمبارك والرشيق والسرور والتاج والبديع : أما الزاهر والمبارك فقد قلدا في أشبيلية وأما السرور ففي سرقطة وأما البديع ففي بطليوس ولعل المعتمد بن عباد أراد أن يتظاهر به خلفاء بني أمية من سلطان وعظمة عن طريق البناء ، ولهذا قلد بني أمية حتى في أسماء قصورهم وانفسهم في قدرته على البناء . ويذكر الفتح بن خاقان « أن قرطبة كانت تنتهي أمه ، وكان روم أمرها أشهى عمله ، وما زال يخطبها بمدخله أهلها ومواصلة إليها إذ لم يكن في منازلها قائد ، ولم يكن لها إلا حيل ومكائد ، لاستمساكهم بدعوة خلفائهم وأنفسهم من طموس رسم الخلافة وعفائهم » (٩٨) ، فلما استولى عليها قال :

من للملوك بشأن الأسياد البطال	هيئات جئاتكم مهديدة الدول
خطبت قرطبة الحناء إذ منعت	من جئات يخطبها بالبيض والأنسل
وكم غدت عاطلا حتى عرضت لها	فأصبحت في سرى الحل والحلل
عرس الملوك لنا في قصرها عرس	كل الملوك به في ماتم الرجل

(٩٥) الفتح بن خاقان ، قتال الملوك ، ص ٢٨ - فتح الطيب ، ج ١ ص ١١٠ .

(٩٦) ابن صاحب الفصول ، المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٩٧) الفتح بن خاقان ، قتال الملوك ، ص ٢٨ .

(٩٨) نفس المصدر ، ص ١٠٠ .

ويكفي دليلا على منافسة اشبيلية لقرطبة قول الحصري المكفوف أبي الحسن علي بن عبد الغني الشاعر بمدح

المعتمد :

أبني عباد ما حسنت	الا بكم الدنيا فقد
دانيت بغداد لقرطبة	وخلافتها للمعتمد
سمموا برشاد فني ختم	فنصفوا هارون عن الرشيد
يا فرع المنذر والنعما	ن بلغت النجم فظل وزد
طفئت أنوار أمية في	قصر الخليفة فقبلت قد
ناقصت بقصرهم أروما	فكأن أمية لم تشد (٩٩)

وكان القصر المبارك من القصور التي ابتناها المعتمد للراحة واللهو وتبادل الأنس مع أصحابه ويروي ابن بسام أن المعتمد حل الله كان قد أمر بصناعة غزالين من ذهب « فصنعا معا من سبعةائة مقال خالصة » فأهدى أحدهما الى الرشيد ابنه ، والاخر الى السيدة العروس بنت ابن مجاهد ثم قال في ذلك بيتا من الشعر هو :

بعثنا بالسفزال الى الفزال وبالشمس المنيرة للهلل

فلما أصبح المعتمد و على حال راحته في القصر المبارك ، ودخل اليه الرشيد ابنه ، فتبادل الأنس معه ، ثم أمر باحضار من جرت عادته بمشاهدة المجلس الكريم من الأصحاب ، فحضروا « . فطلب منهم أن يذبلوا على بيته (١٠٠) »

وقد وصف الأديب أبو محمد عبد الجليل بن وهب المرسى القصر المبارك فقال :

فيا أيها القصر المبارك لا تزُلْ	وأنت جليل الخلتين عشيب
ويا أيها الملك المؤيد دم به	ليشترع كوب أو يشار عكوب
اسم فيه سرح اللحظ من طرف باسل	قراد السوشي في ناظريه عشيب
ستظله أم النجوم تحمله	لها كوكب لاحان منه غروب
محيط بما أحببت من كل صورة	تروك حتى شكلهن قريب
ومن حبك دون السموك كأنها	أفاريذ روض الحزن وهو هضيب
الى طرد تحكي أصائل ملكه	تكاد بأنداء النصار تصوب
ومن ممرر أحذاه رونقه المها	فأخطأ فيه اللحظ وهو مصيب
ويحمر عليه للرياحين فينة	كيمناك مخضر البرود لحوب
لئن كان مكنظوما كنيظك انه	كمرضك مصقول الأديم خشيب
أرى حور الأحداق أو رونق الظل	طلأه ففيه للفقول غلوب (١٠١)

(٩٩) ابن بسام الأخيرة قسم ٤ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص ٦٦٦ .

(١٠٠) نفس المصدر قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص ٥٧١ .

(١٠١) ابن بسام ، الأخيرة ، قسم ٢ مجلد ١ (تحقيق د . احسان عباس) ص ٥١٨ .

وواضح من هذا الوصف أن جذران القصر المبارك وأسقفه كانت تزدان بزخارف رائعة تغير اللحظ وتروق العين بطورها ، وكانت لهذا القصر رجة أو هو تنوسه بحيرة تحف بها الرياحين تنمكس ظلها على صفحة البحيرة .
وصف ابن حديس الصقلي هذا القصر فقال :

ويا حبيذا داريد الله مسحت
مقدمة لو أن موسى كلمه
إذا فتحت أبوابها علت أنها
وقد نقلت صناعاتها من صفاته
فمن صدره رحبا ومن نوره منا
نسيت به إيوان كسرى لأنه
كان سليمان بن داود لم تبج
كان عيون السحر نافذة له
فكان مكان القول يمت وصفه
تري الشمس فيه لينة تستمدحا
تحوذ له الامواه بركة جدول
إذا اتخذتها الشمس مرآة وجهها
وقد توج البهو البهي بقبة
تجمعت الاضداد فيها مصانعا
وأغرب ما أبصرت بعد مليكها
ولما عشنا من تولد نورها

عليها بتجديد البقاء فما تبيل
مش قلما في أرضها خلع النعلا
تقول بترحيب لداخلها أهلا
اليها أفانينا فأحسن التلا
ومن صيته فرعا ومن حلمه أصلا
أراي مثلا ما رأيت له مثلا
لوامره للجن في شئده مهلا
عليهن فصلا من بدائنه فصلا
ريقا وأذن الدهر تسمعه جدلا
أكف أقامت من تصاويرها شكلا
تخال الصبا منه مشطبة نصلا
أجالت عليها من مداوسها فصلا
فقل في عروس في جلايبها تمل
ولم أر خلفا قبلها جمع الشملا
يها مترع يعدى الشجاعة والذلا
تخذنا مناه في نواظرها كحلا (١٠٦)

وصف الشاعر في هذه الابيات القاعة الرئيسية للقصر المبارك وزخارفها المذهبة والجدول الذي يمتزقها ليصب في بركة صقلية المياه كالمرآة توسط البهو المسقوف الذي تعلوه قبة جمعت من الزخارف البهية كل غريبة وتألفت تتسلل من مناقب القبة فتزهر البهو بسنا نورها . وكان باطن القبة مكسوا بزخارف نجمية تمثل نجوم وكواكب (١٠٦) .

وقد أطلب الشعراء في وصف مجالس القصر المبارك ، ففي شعر ابن اللبانة الذي سبق أن أوردناه ما يشير إلى أن قصر الثريا كان يتوسط القصر المبارك توسط الحال في الوجه واعتقد أن الثريا هي البهو القبة الذي يتوسط البركة المشار إليها . وكان من بين ملحقات القصر المبارك غرفة ذكر المراكشي أن المتمدن سجن فيها شاعره ابن عمار ، ثم قتله فيها في سنة ٤٧٩ هـ (١٠٤) . ويؤكد ابن الأبار ذلك فيذكر أن المتمدن سجن ابن عمار في بيت شامل من بيوت القصر (١٠٥) أيما

(١٠٦) قصر المصير ، القسم الرابع ، المجلد الأول ، (تحقيق د . إحسان عباس) ص ٣٣٤ ، ٣٣٥

(١٠٦) ينقل ذلك في قول ابن اللبانة :

يكت شريد لأقمت كواكبها بمثل نوره الشربا الراسخ الشافي
(١٠٤) المراكشي ، للمصير ص ١٣٧ ، ١٣٨ .

(١٠٥) يذكر ابن عمار أن هذا الزخرف الذي سجن فيه ابن عمار داخل للقصر كان له غرفة من (ابن عمار مجلد ١ قسم ٢ ص ١٢٩) بحيث ينفذ في سجنه وتلقه فيه ، وتسلل من حارة يرودها ابن الأبار أن الغرفة كانت تطل على فصل القصر .

ثم قتله بيده ، واستلحق صاحب المدينة ذا الوزارتين أبا محمد عبد الله بن سلام من داره ، وكان ابن سلام هذا مشغولاً بأعداد مجلس من أفخم مجالس دوره لينزل فيه ابن عمار بعد أن أشتيع أن المعتمد قد صفح عنه ، ووعد باطلاق سراحه . فمضى ابن سلام إلى القصر وهو لا يشك في أنه سيصحب معه ابن عمار ، فما كاد يصل إلى فصيل القصر حتى فوجئ به رؤية ابن عمار وهو « متشطح في دماثه ، مبرغ في ثيابه » طريح في قيده ، فسحبوه على وجهه إلى أساس جدار قريب من سواقي قصر المبارك ، فطرح في حوض كان قد حفر للجيار ثم رموا عليه^(١٠٦) . وذكر ابن بسام أن جيشه أخرجت من الموضع الذي قتل فيه ووردى في قيوده خارج باب القصر المبارك ، وهو الباب المعروف في اشبيلية بباب النخيل^(١٠٧) ، كما ذكر أن حفراً وقع بموضع رسمه من هذا المكان بعد أكثر من عشرين سنة (في بداية عصر المرابطين) مضت من مقتله ، وذلك لبنيان عرض فيه ، فأخرجت جمجمته وعظام ساقيه مكبلة بالأغلال^(١٠٨) .

أما القصر الوحيد الذي قرأناه في شعر ابن اللبابة ، فلمعله كان مجلساً من مجالس القصر المبارك أو أنه كان جناحاً من أجنحة القصر منفرداً في جانب منه من جهة الوادي أما الروضة فكانت تشغل مكاناً من بساتين القصر المبارك أو قصر الامارة ، وفيها دفن المعتمد أباه المعتضد في نفس التربة التي دفن فيها القاضي أبو القاسم محمد بن اسماعيل^(١٠٩) وعلى نسق هذه الروضة اتخذ الموحدون لأنفسهم روضة خارج باب جهوز خصصت للسادة الامراء عرفت بروضة الامراء^(١١٠) أو مقابر السادة^(١١١)

القصر الزاهي

ورد ذكر هذا القصر في آيات نظمها للمعتد بعد أن نفاه المرابطون في العلوة حيث أقام بعض الوقت وتنبه منابره وأعواده ، ولا يندونته زواره ولا عواده ، بقي أسفاً تتصدع زفراته وتطرط اطراف اللذائب عبراته . . تذكر منازلها فاشتاقته ، وتصور بهجتها فراقته ، فقال :

بكى المبارك في أثر ابن عباد	بكى على أثر غزلان وآساد
بكت ثريه لأهمت كواكبها	يمثل نوه الثريا الرائع الغادي
بكى الوحيد بكى الزاهي بقبته	والنهر والتاج كل ظله بلاد ^(١١٢)

كذلك ورد في القصيدة التي يتندب فيها للمعتد وهو في مفناه اللحظات السعيدة التي كان يقضيها في القصر الزاهر الذي كان قد شيله بتاج الشرف ، وكان « من أجل المواضع لديه وأجباها وأحبها إليه وأشهاها ، لحلاله على النهر ،

(١٠٦) ابن الأثير لحلة السراء ، ص ١٦٠ .

(١٠٧) ابن بسام المصدر السابق قسم ٢ ، مجلد ١ ، ص ٤٢٩ ، ٤٣٠ .

(١٠٨) نفس المصدر ، ص ٤٣٠ ، واستدل على أن ابنة جديلة فصطلت في زمن المرابطين قريبا من القصر المبارك .

(١٠٩) ابن الأثير ، لحلة السراء ص ٤٢٠ .

(١١٠) ابن صاحب الصلاة ، المن بالامعة ، ص ٢٩٨ .

(١١١) اللؤلؤ والشمسة ، السفر الأول قسم أول ، ص ٢٢٢ .

(١١٢) ابن خلدون ، تلذذ البنيان ، مصر ١٣٢٠ هـ ص ٢٤٠ .

واشرافه على القصر ، وجماله في العيون واشتماله بالزهر والزيتون « وكان الزاهر يعلو بين أشجار الزيتون في تاج الشرف ويطل عليه من الجانب الآخر لأنشيدية القصر الزاهي وقبته المعروفة بسعد السعود فيقول المعتمد :

فيا ليت شعري هل أبين ليلة	أمامي وخلفي روضة وغدير
بمنبت الزيتون مورثة العلا	يفي حمام أو تدن طيور
بزاهرها السامي الذي جلده الحيا	تشر الشريا نحونا ونشير
ويلحظنا الزاهي وسعد سموده	غويون والصب المحب غيور ^(١١٣)

وواضح من هذه الأبيات أن القصر الزاهي كان يرتفع بقبته المسماة « سعد السعود » فوق سناء مجموعة قصور بني عباد المطلقة على الوادي الكبير ، وذكر المقرئ نقلا عن الوزير أبي بكر بن اللبانة الداني ، في كتابه « سقيط الدرر » ، ولقبط الزهر « أن المعتمد بن عباد صنع قسما في القبة المذكورة وهو :

سعد السعود يتيه فوق الزاهي

ثم استجاز الحاضرين ، فجزوا ، فصنع ولده عبد الله الرشيد الشطر الثاني :

وكلاهما في حسنة متاهي

ثم أكمل قائلا :

ومن اغتدى سكنا لشل محمد	قد جل في العليا عن الأشباه
لا زال يبلغ فيهما ما شاءه	ودعت عداه من الخطوب دواهي ^(١١٤)

ويعتقد الأستاذ بيريس أن المعتمد كان يسكن هو وحريمه وجميع جهازه الإداري في القصر المبارك داخل نطاق السور وأن الزاهي كان يشغل إحدى نقاط السور من الداخل^(١١٥) ولكنه في موضع آخر يفترض أنه ربما كان يقوم في نفس الموضع الذي يشغله الآن برج الذهب^(١١٦) .

وقد أيلد الأستاذ جيريرو لوبيو فيا ذهب إليه^(١١٧) ولا أستبعد من جانبي هذا الافتراض سببا ونحن نعلم أن الزاهي كان يطل على الوادي الكبير ، وأنه لم يكن بعيدا من جهة أخرى عن القصر المبارك ، وأنه كان يطل بقبته سعد السعود على القصر الزاهر الواقع تحياه على الضفة الأخرى من الوادي . وعلى هذا الأساس فإن موقعه على النهر مباشرة يبعده إلى حد ما عن سور المدينة ، ومن المعروف أن المعتمد يوم اقتحم المرابطون باب الفرج ، خرج لهم من القصر

(١١٣) الفصح بن علقان ، ثلاثة الجبلان ، ص ٢٨ . وقد أخذ الأستاذ هنري بيريس HENRI - PERES ، la poésie andalouse en arabe classique au siècle paris 1937 p. 139

في ترجمة بعض الأبيات السابقة فذكر أن الزاهر كان مزودا بأبراج مرتفعة والمخيفة أن الشاعر لا يكثر إيرادها قط وإنما يشير إلى عظم ارتفاع القصر . ويتبنى عليه الأمر فنبس نزعات المعتمد للتمتع إلى الزاهي بدلا من الزاهر ، مع أن ابن علقان يجد الاسم يوضح كذا أنه يشير إلى موقعه على النهر بحيث يشراف على القصر ويكتنه شجر الزيتون ويألف . ٤

(١١٤) ابن الأثير الحقة السيرة ، ج ٢ ص ٦٩ ، للمقرئ ، ج ٥ ص ١٢٩ .

115) peres, la poésie andalouse p. 137.

116) I bid. p 136. Note.3

117) Jose Guerrero Iovillo, op. cit, p.96.

المبارك حاسرا من مفاضته ، فلحق أوائلهم عند الباب وقد انتشروا في جنباته ، وردهم عن الباب على أعقابهم ، ثم رمم ما تكلم من الباب ونستتج من بروزه اليهم بهذه السرعة وقد انتشروا في رحبة القصر وليس عليه إلا غلالة رقيقة ترف على جسده « وقد ضاق بهم فضواها ، وتضعضعت من رحبتهم أعضاؤها »^(١١٨) واندفاعه عليهم بهذا العنف الى حد أنه تمكن من ردهم الى الوادي ، نستتج من ذلك أن القصر الذي كان يقيم فيه المعتمد آنذاك كان قريبا من الباب المذكور (باب الفرج) ، وأن الموضع الذي خرج منه المعتمد يقع بين باب الفرج الذي افتتحه المرابطون وتسللوا منه الى رحبة القصر ، وبين باب الصباغين والذي وجد ابنه مالكا مقتولا بجواره^(١١٩) وهو نفس الموقع الذي سمي فيما بعد بباب الكحل ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نقول بشيء من الاطمئنان ان المعتمد يوم أسره المرابطون كان في قصره المبارك القريب من مسرح الاحداث وأنه لم يكن لا في القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير ولا في قصر الزاهر القائم بالشرف ، وكلاهما يبعد كثيرا عن باب اشبيلية المذكورين آنفا .

ويصف عبد الجليل بن وهبون المرسي القصر الزاهي المطل على الوادي الكبير كما يصف بهوه المقيب بقوة خشبية مزينة بالزخارف البديعة قوامها العناصر النباتية والتوريق فيقول :

وللزاهي الكمال سناً وحسناً
يحاط بشكله عرساً وطولاً
تراصت المحاسن فيه شتى
وقور مثل ركن الطود ثبت
تدافع من جوانبه اختلافها
فلو أدنوا حرام السحر منه
سباه ترمي بعباب بحر
فقد كان اللبيب يال منه
فما أبقي شهاباً لم يصوب
وللبهو البهي سباه نور
مزعزعة كان السوى ألقى
وما حلت الهواء يكون رؤسا
بل حقت أن النار كانت
فلم أعد بجاسده مذابا
وكل مصور حي جاد
له عمل وليس له حراك

كما وسع الجلالة والكمالا
ولكن لا يحاط به جالا
فوفد اللحظ ينتقل انتقالا
وغتال من الحسن اختيالا
فكاد المستبين يقول مالا
لأضحى يعبد السحر الحلالا
كان بها أكاما أو تلالا
ويحسب أن بحر الجو سالا
ولا شمساً تنير ولا هلالا
تمثل شكلها حلقالا دخالا
عليها من طرافقه خيالا
ولا سقفا يكون كذاك آلا
له ظهرا وعنصره زلالا
ولم أنكر لنفوسه اشتعالا
تبين فيه زهرا أو دلالا
وانفهام وما أدى مقالا^(١٢٠)

(١١٨) الفتح بن عثمان ، المعتمد السابق ص ٢٢ .

(١١٩) لغري ، فتح القليب ، ج ٥ ص ٣٦٩ .

(١٢٠) ابن بسام ، المجلد الأول ، القسم الثاني (تحقيق د . محمد علي) ص ٥٠٨ ، ٥٠٩ .

ويصف ابن وهبون تمثال فيل من خالص اللجين كان يتصب في جانب من البركة ، يمج الماء من فيه فيقول :
 ويفرغ فيه مثل النصل بدع من الانسال لا يشكو ملاما
 رمى وطب اللجين فجاء صلاما وقاحا قلما يخشى هزالا^(١٢١)
 وكان المتمد يعقد جلساته في كثير من الاحيان على حافة البركة في الأمسيات ، ويامر بإيقاد الشموع ، ويمتع
 ناظره برؤية المياه تنساب من الفيل الى البركة ، وضوء الشموع الباهت تمتد شاحبا شحيحا ، وأنين سواقي القصر
 والدولاب تحتلظ بعزف الاوتار وألحان المطربين . وقد جلس للمتمد يوما على البحيرة ولما يسيل من فم ذلك الفيل ،
 وقد أوقدت شمعتان من جانبيه ، وكان معه الوزير الفقيه الشاعر أبو بكر محمد بن اسحاق اللخمي المعروف بابن الملح
 فقال في ذلك حدة مقطوعات منها :

ومشعلتين من الأضواء قد قرنا بالساء والماء بالدولاب منزوف
 لاحا لمحي كالنجمين بينهما خط المجرة محدود ومعطوف
 وقال فيه أيضا :
 كأن سراجي شريم في التظلم وأنبوب ماء الخوض في سبلاته
 كريم تولى - كبره من كليهما لثمان في انفاقه يملأه^(١٢٢)

ثالثا - قصود بني عباد الأخرى

١- القصر الزاهر

نستدل من الأبيات التي ذكرناها من قبل من نظم المتمد على أن هذا القصر الزاهر كان يقوم في موضع من تاج
 الشرف يقع قريبا من الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، وكان يعرف بحصن الزاهر أو الحصن الزاهر ، كما عرفت المنطقة
 التي يشرف عليها بمنبئة الزيتون ، وكان هذا القصر أحب قصوره إليه وأقربها الى نفسه ، فكان يقصدها كلما أراد لنفسه
 المرح واللهو والشراب بين أصحابه وندمائه ، وكان له من الطرب والعيش المزري بحلاوة الضرب ، ما لم يكن يحلب
 لبني حمدان ، ولا لسيف بن ذي يزن في رأس غمدان ، وكان كثيرا ما يدير به راحة ، ويجعل فيه انشراحه^(١٢٣) .

ويذكر المحري نقلا عن البحاري في المسهب ، أن يوسف بن تاشفين أهدى الى المتمد جارية مغنية نشأت
 بالعدوة وأهل العدوة كانوا يكرهون أهل الاندلس ، وجاء بها الى اشبيلية وقد كثر الارجاف بنوايا يوسف بن تاشفين في
 اسقاط عروش الطوائف فاشتغل خاطر المتمد بن عباد بالتفكير في ذلك ، فخرج بها يوما الى قصر الزاهر وقعد على
 الراح ، فغنت الابيات الآتية بعد أن انتشى لتؤله وتستثيره :

حملوا قلوب الاسد بين ضلوعهم ولووا عملاتهم على الاثمار
 وتقلدوا يوم الرغى هندية أمضى اذا انتفضت من الاقدار
 ان خسوفك لمقيت كل كنزعة لو أمنوك حللت دار قرار

(١٢١) نفس المصدر ، ص ٥٠٩ ، ٤٧٢

(١٢٢) ابن بسام جلد ١ قسم ٢ ، ص ٤٧٣ ، ٤٧٢

(١٢٣) ابن خالان ، ثلاثة النيران ص ٢٤ .

فوق في قلبه أنها عرضت بساداتها ، فلم يملك غضبه ورمى بها في النهر فهلك^(١٢٤) ولا نعرف على وجه التحديد تاريخ شروع المعتمد بن عباد في بناء قصر الزاهر ، فلم تزودنا المصادر العربية بنصوص تاريخية حول تاريخ الانشاء ، وكل ما وصل إلينا لا يعدو أبيات شعر قيلت في هذا القصر فيها اشارات غائرة الى اسمه في جملة ما ابتناه المعتمد من قصور . ولكننا نستنتج من دراساتنا عن طبوغرافية اشبيلية في العصر الاسلامي بعض حقائق قد تسلط الضوء على كثير من مواطن الغموض في مشكلة تاريخ هذا القصر ، واود هذه المناسبة أن أشير الى أن موقع هذا القصر يتفق الى حد كبير مع آثار حصن يرجع تاريخه الى عصر الموحدين ، تقوم أطلاله حالياً في قرية تعرف باسم سان خوان دي « حصن الفرج » San Juan de Awnalfarache تقع في شرق اشبيلية على الضفة اليمنى من الوادي الكبير ، ومن الطبيعي أن أربط بين اسم هذه القرية وما تبقى فيها من آثار حصن الفرج وبين باب كان يفتح في سور اشبيلية الجنوبي الشرقي في اتجاه هذه القرية كان يطلق عليه اسم باب الفرج ، أشرت فيما سبق الى أن عساكر المرابطين تسلمت خلاله الى القصر المبارك . واعتقد أن موضع قصر الزاهر هو نفس للموضع الذي تبقت فيه آثار حصن الفرج المذكور ، واعتقد أيضاً أن هذا الموضع نفسه كان يشغله حصن قديم من عصر الامارة الاموية كان يعرف بحصن الفرج شأنه شأن كثير من الحصون التي كانت تقام في عديد من قرى اقليم الشرف^(١٢٥) ولا تعدو أيراجا^(١٢٦) تحرس هذه القرى وتتولى الدفاع عنها في أوقات الفتن ، وينفس الاسم سمي أحد ابواب اشبيلية المطل على الوادي الكبير تجاهه . فلما تولى المعتض بالله امانة اشبيلية ورافقه هذا الموضع ، لم يتردد في قصده ، فجدد بنيانه واتخذ أحد قصوره الريفية التي يقصدها للهو والنزهة والمتعة ، وسماه القصر الزاهر لاشتماله بالزهر والشجر والزيوت . ثم جلد المعتمد مع الله بنيانه في سنة ٤٧٢ هـ (١٠٧٩/١٠٨٠) .

ويعتقد الأستاذ جبريل ولويو أن تسمية هذا الحصن بالزاهر إنما جاءت تقليداً واضحاً لقصر الزهراء الذي ابتناه عبد الرحمن الناصر غربي قرطبة ، أو قصر الزاهرة الذي أقامه المنصور محمد بن أبي عامر شرقها^(١٢٧) وعلى الرغم من أن هذا التفسير لا يخلو من المنطق وأنه يبدو أقرب ما يكون الى الحقيقة استناداً الى أن الزهراء وقرطبة كانتا دائماً مصدر الحام للمعتمد بن عباد ، كما سبق أن أوضحناه ، بالإضافة الى بيت من الشعر يسجل هذه الحقيقة كتبه المعتمد لرفاقه نطالع فيه :

حصد القصر فيكم الزهراء ولممري وعمركم ما أساء^(١٢٨)

(١٢٤) القرى ، فتح القليب ، ج١ ص ١٢ ، ابن حطاي ، ج ٤ ص ١٨٩ . يؤكد ابن حطاي أنه كان في موضع حصن الفرج من قبل حصن بنظر اشبيلية يسمى بهذا الاسم ، ويضيف تلام من صالح بن سيد : « وفي سنة اثنين وسبعين واربعمائة جدد المعتمد حل لله حصن الفرج » .

(١٢٥) ذكر الادريسي أن الشرف يتد ، وهذه الاربعون ميلا كلها تشار في ظل شجر الزيتون والبن ، اوله مدينة اشبيلية وابحر ، مدينة لبل ، وكله شجر الزيتون وسعة اثنا عشر ميلا واكثر ، وفيه فيها بكثر ثمانية آلاف قرية مغلطة والديار الحسة و (الادريسي ، المصدر السابق ص ١٧٨) وقد لحس الحسيري هذا النص مع ذكر نفس الترم الذي اوردته الادريسي عن عدة القرى ببلاد الشرف (راجع ، الحسيري ص ١٩ و ذكره تقي الدين في ابن مغلط ان اللس يتماطون السرح من جاني مير اشبيلية عشرة فراسخ في مغلطة مغلطة ، ومنازل مغلطة وارباع مغلطة (القرى ص ١٩٣)

(١٢٦) يذكر الحطاي اسام بعض هذه الارباع ومنها حصن شة لبل Siete Albas وحصن شيت طرش Siete Torres (الارباع البسة) نظار الحطاي ، المصدر السابق ص ١٠٤ ، وحصن شة لبل المذكور من بناء يحيى وعبد الله بن عبد الملك بن هشام من البربر في زمن الامير عبد الله الاري (الحطاي ص ١٠٦) أما حصن شيت طرش فمن بناء عبد الله بن غالب الصقلي في نفس الفترة (الحطاي ص ١٠٥)

127) J. Guerrero, Iovillo, op. cit. p-94

Julio Gonzalez, Repartimiento de Sevilla I p. 495. وراي

(١٢٨) ابن خالكان ، قتلة المعتض بن ١٠٠ .

فانني أرجح أن تسمية حصن الفرج بالحصن الزاهر أو القصر الزاهر لم تكن تقليدا لاسم الزهراء أو الزاهرة ، لأن هذين الاسمين يتعلقان بملكتين متكاملتين في حين أن قصر الزاهر كان مجرد قصر ريفي أقيم داخل حصن . واعتقد أن تغيير التسمية من الفرج الى الزاهر انما تم في عهد المعتمد ، لأن التسمية الجليدية شاعرية تتناسب مع رقة المعتمد الملك الشاعر وميوله وأهوائه وتتفق في نفس الوقت مع حقيقة المجال الذي أقيم فيه القصر ، فقد كانت تلفة بساتين ورياض غرست فيها أشجار الزيتون وأنواع الورود والأزهار ، ولعل هذه الطبيعة الساحرة هي التي ألهمت المعتمد الاسم الجديد .

ويبدو أن هذا القصر تعرض للنهب والتدمير بعد سقوط دولة بني عباد ، ولكن أطلاله ظلت قائمة حتى منتصف القرن السادس الهجري ، وكان ما يزال يعرف بالحصن الزاهر بعد أن فقد كل خصائصه كقصر أمير . ويذكر ابن الأبار أن المریدین أتباع أبي القاسم بن قسي وصاحبه أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر تحركوا بقيادة محمد بن المنذر من ليلة نحو أشبيلية ، فدخل حصن القصر Aznalcazar وطلباطة Tejada من أعمال شرفها - وقد كثف جمعه وكثر حشد - فأنتهى الى الحصن الزاهر ودخله ، ويظهر طريانة Triana انكشف أصحابه أمام طائفة من جيش أبي زكرياء يحيى بن علي بن غانية^(١٢٩) ثم تعرض هذا الحصن من جديد للتدمير عندما اجتاحت قوات البرتغاليين في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م)^(١٣٠) ويذكر ابن عذاري أن يعقوب المنصور خليفة للموحدين أمر في سنة ٥٨٩ هـ (١١٨٣ م) باخطاط منزل بخارج أشبيلية يكون برسم نزول المجاهدين وربة في نفوس الكافرين ، وأمر أن يكون بتاج الشرف ، ليأخذ بمخفى بحرهما ، ويكون كالطالع بين سحرها ونحرها ، فقامت في أدنى مدة أشخاص الاسوار ، ومثلت مواضع الديار وكمل القصر الكبير بمجالسه المشرقة على اشبيلية وما والاها من البطاح والأنظار الى منتهى نظر الأبصار . وكان بناؤه ذلك كله من أضخم ما عمل وفوق ما أمل ، والمنصور بالحضرة (اشبيلية) ينشوف الى أنبائه ويوالي السؤال عما يتزيد من بناؤه حتى يرح به الشوق الى التشفي من صفاته ، وإلى معاينة كيفية الوضع ببيته ، فوجه من الناظر فيه فوصل اليه وعرفه بكيفيته ، فزاد شوق المنصور له وسماه بـ حصن الفرج . .^(١٣١) وقبل أن يرسل المنصور للجهاد في جمادي الآخرة سنة ٩٥١ هـ حيث انتصر في موقعة الارك المشهورة ركب الى حصن الفرج ، وعابن ما تم بناؤه من الحصن فأعجب به^(١٣٢) . فلما تم له الانتصار على قوى المسيحية في اسبانيا في تلك الوقعة ووصل الى اشبيلية مظفرا منصورا جلس للرفود في قبة من تلك القباب مشرقة على النهر الاعظم ، وأذن فأقبل عليه الشعراء ينشدونه قصائد مدح ، أشهرهم الشاعر علي بن حزمون المرسي (١٣٣) وفي العام التالي (٥٩٢ هـ / ١١٩٥ م) انتقل الى حصن الفرج بتاج الشرف وأكمل غرس البحيرة المحلدة أدنى الحصن ، وأمر بعمل نواحير على شاطئ النهر تحت الحصن ليستكمل بها جمال

(١٢٩) ابن الأبار ، الحلة السيرة ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥

(١٣٠)

L. Torres Balbas, Aznalcazar, al-Andalus, Vol XXV, p223

ولكن ابن عذاري يذكر أن البرتغاليين خرجوا من جهة شرين والاشبيرة ووصلوا في غرامين الى قرية شلوة (Sulaca) من الشرف ، وأعدوا على حصن القصر وغرس دون أن يذكر اسم حصن الزاهر (ص ١١٨) . وفي نفس السنة يذكر ابن عذاري أن العدو تغلب على حصن شطبة بعد نفس حصن شد ليلة الذي سبق الإشارة اليه (ص ١١٩) .

(١٣١) ابن عذاري ، القسم ٣ ص ١٨٩ .

(١٣٢) نفس القصر ، قسم ٣ ص ١٩٣

(١٣٣) المراكشي ، للمجب ٢ ص ٢٩٣

الموضع (١٣٤) ثم نزل بالحصن مرة أخرى في سنة ٥٩٣ هـ أي في أعقاب غزوته الثالثة ، حيث أقام بقية فصل الصيف وقمعت بركة هواء الحصن (١٣٥) وهكذا يتبين أن حصن الفرج الذي جدد التصور الموحد بنائه وأضاف إليه قاعات وقبائلا لم يكن سوى حصن الزاهر الذي كان قد جدد المعتمد به عياد بنيانه - وقد تبقت من الحصن آثار أسوار تكتنفها أبراج مربعة الشكل ضخمة مستحذت عنها في جملة الآثار الباقية من القصور .

٢ - المنيات والمجالس والمنزهات

يبقى بعد ذلك عدد من المنيات أو المجالس التي أقامها بنو عباد بين الريا والبطاح ، تحف بها الجداول وتشققها الروديان التي طرزت ضفافها بالأشجار والأدواح . وكان المعتمد بن عباد يقصد هذه المنيات بين الحين والحين ، ليقضي بين ندمائه وأصحابه ساعات ، يقترشون خضرة أرضها ، ويسرحون الأبصار في جمال مناظرها ، ويتمنون بالسماع والطرب في إطار طبيعي خالص ، وقد ورد ذكر أسماء هذه المجالس في المصادر العربية ، ولكننا لم نتوصل بعد إلى تحديد بعض مواقع هذه المنيات من العمران الأشبيلي زمن بني عباد ، وسنكتفي هنا بذكر دار المنيّة ومجلس التاج في منية المعمرس ، ومنتزه وادي الطلح .

أ - دار المنيّة :

قد نقرؤها دار المنيّة تصغيراً لمنية وهي السحابة البيضاء ، وقد تكون دار المنيّة أي الدار المنمقة لكثرة زخارفها وتنميقاتها ، وأيا ما كانت القراءة ، فقد كانت داراً ريفية تزدان قاعاتها بالتوريق والتشجير الملون ، وكانت تلفها الأشجار وتكتنفها الأزهار ، وتحيط بها الرياض المنضرة التي تكسوها الورود وزهور الأس والجلنار الزاهية ، والظاهر أن المعتمد أقامها بين بساتين قصره ليقضي فيها مجالس أنسه ومرحه . وقد وصف ابن خاقان مجلس هذه الدار ، فذكر أن دُخِر الدولة بن المعتمد ودخل عليه في دار المنيّة والزهر بمجد اشراق مجلسه ، والدرج يحكي انساق نائسه ، وقد رددت الطير شدوها ، وجذدت طربها وشجوها والغصون قد التحفت بسنوسها ، والأزهار تحيي عطيط تنفسها . . . (١٣٦) ولا أستبعد أن يكون موقع تلك الدار في الأرض الفضاء الممتدة خارج باب جمهور من أبواب اشبيلية ، وهي نفس المنطقة التي اختارها أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحد لبناء قصوره المعروفة بالبحيرة (١٣٧) والظاهر أن بساتين هذه الدار كانت تتصل ببساتين القصر المبارك ، وقد أقيم فيها مجلس أنس كان يتردد عليه المعتمد في الليالي القمرية حيث يلتحف قصر المبارك بضياء القمر . ويصف الفتح هذا المجلس ، ويذكر دخول دُخِر الدولة على المعتمد في مجلسه « في ليلة قد ثنى السرور منامها ، وامتنى الحبور غارها ومنامها ، وراعى الانس فؤادها وستر يبايض الاماني في سوادها ، وغازل نسيم الروض زواها وعوادها ، ونور السرج قد قلص أذيالها ، وعما من لجين الأرض نبالها ، والمجلس مكتس بالمعالي ، وصوت المائي والمثلث عالي ، والبدر قد كمل ، والتحف بضوءه القصر واشتمل وتزين بسناه وتجميل » (١٣٨) .

(١٣٤) ابن حُدَادي ، ص ١٩٨

(١٣٥) نفس المصدر ، ص ٢٠١

(١٣٦) الفتح بن خاقان ، تلاد المنيان ، ص ٩ - لُقَاري تلح الطيب ، ج ٦ ، ص ١١

(١٣٧) ابن صاحب الصلاة ، لأن بالاندلس ص ٤١

(١٣٨) ابن خاقان ، تلاد المنيان ، ص ٦ - لُقَاري المصدر السابق ، ج ٦ ، ص ١٧

ب - مجلس المعرس

كان مقلا بقاته المعروفة بالتاج على الوادي الكبير خارج باب جمهور بين الرياض والبساتين وكان التاج قاعة تسمو بقبته ، وتعلوها منحتها على مجموعة قصور بني عباد ويذكر ابن خاقان أن المعتمد قصد هذا المجلس في يوم « قد نشر من غيمه رداء ند وأسكب من قطره ماء ورد ، وأبدى من يرقه لسان نار ، وأظهر من قوس قزحه حنايا أس حفت بنرجس وجلنار والروض قد نثت رياه ، واث الشكر لسقيه ، فكتب ال الطيب أبي محمد المصري (خفيف) :

أيسا الصاحب البلي فلارت عيني ونفسي منه السنا والسنا
نحن في المجلس الذي يب الراحة والسميع والسفي والسنا
كتعاطى التي تسمى من البلذة والرقرة والحوى والمهواء
فاتته تُلَف راحة وعيا قد أهداك لك الحيتا والحيتا

فوفاه ، وألقى مجلسه وقد أثلعت فيه الأباريق أجيادها ، وأقامت فيه خيل السرور طرادها وأعطته الأمان
انطبأها وانقيادها ، وأهدت الدنيا ليومه مواسمها وأعيادها ، وخلعت عليه الشمس شعاعها ، ونشرت فيه الحدائق
أيناعها ، فأدبرت الراح ، وتموطيت الأقداح ، وخامر النسيم بالانتهاج والارتياح ، وأظهر المعتمد من إنسانه ما
استرق به نفوس جلوسه ، ثم دعا بكبير ، فشربه كما غربت الشمس في ثبير ، وعندما تناولا قام المصري ينشد أبياتا
تمثلها :

اشرب هنيا عليك التاج مرتقفا بشاد مهر ودع غمضان للهمن
فأنت أولى بشاج الملك تكسبه من هوفة بن علي وابن ذي يزن (١٣٩)

وواضح من البيتين الآخرين أن التاج هو اسم القبة التي تعلو مجلس المعرس ، والشاهد هو البستان . وتستدل
على اسم المعرس من الايات الآتية التي كتبها ذو الوزارتين أبو الوليد بن زيدون ، وكان حاضر المجلس المذكور :

يا جمال السوكب الخاذا اذا سار فيه يا بهاء المجلس
شرفت بكر المصالي عطية بك فاتمم بسرور المعرس
وارتشف معسول ثغر أشنب - تجتنيه من مجاج المعس
واشتيق بالسعد في دمت السخ يصبح الصنع دهاق الأكوس (١٤٠)

وكان أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين يؤثر النزول في هذا المجلس كلما حل بأشبيلية ويصفه الفتح
بقوله : « وهو موضع متبذع كان الحسن فيه مودع ، ما شئت من مهر ينساب انسياب الاراقم ، وروض كما دشت البرد
يد راقم ، وزهر يجسد السك رياه ، ويتنقى الصبح أن يسم به عياه » (١٤١) .

ولعله هو نفس الموضع الذي أقام أبو يعقوب يوسف الموحد بالقرن منه قصور البصرة خارج باب

جمهور (١٤٢) .

(١٣٩) الفتح بن خاقان ، ص ٧ - لغري ، ج ٦ ص ١٨

(١٤٠) نفس المصدر ، ص ٧

(١٤١) نفس المصدر ص ١٧٨ ، لغري ج ٦ ص ١٩٣

(١٤٢) ابن صاحب الصلاة ، المصدر السابق ص ١٦٤

وكان يشق تلك الرضا الممتدة خارج باب جهور وإد متفرع من الوادي الكبير كان يعرف حتى عهد قريب قبل أن يردم باسم تجاري Tagarete وكانت تتخلله خارج باب جهور بحيرة ذكر ابن عذارى أنها كانت تقع خارج هذا الباب^(١٤٣) استغلها أبو يعقوب يوسف في إنشاء بحيرة صناعية اختطها داخل قصوره التي ابتناها فيها وراء باب جهور وعرفت بقصور البحيرة^(١٤٤) ولعلها نفس البحيرة التي يسميها الفتح بن خاقان باسم البحيرة العظمى تميزها لها عن بحيرتين صغيرتين أو بركتين صناعيتين كانتا توسطان بهوى الثريا والزاهي ، وكانت تحف بالبحيرة الكبرى زمن المعتد بن عباد الأشجار ، وتمتلك عليها النجوم فتبدو على صفحة مياهها كالأزهار^(١٤٥) .

ج - منتزه وادي الطلع

كان المعتد كثيرا ما يتناب هذا الوادي مع رميكيته ، وهي اعتماد جاريته وأم أولاده وكانت لها معرفة بالفناء ، حسنة الحديث ، حلوة النادر كثيرة الفكاهة^(١٤٦) ويذكر المقرئ أن وادي الطلع وإد بشرف اشيلية ملتف بالأشجار كثير ترثم الأطيار ، وأرضه تحف بها الأزهار^(١٤٧) ويذكر ابن سعيد اسم هذا الوادي بجهة حصن القصر^(١٤٨) .

ثالثا - قصور الموحدين المجاورة لقصور بني عباد

اهتم خلفاء الموحدين في الأندلس ببناء القصور ، وحظيت اشيلية ، حاضرتهم في الأندلس بعنايتهم ، فأمسوا بالإضافة الى قصور بني عباد قصرا للإمامة ملاصقا لبعض قاعات القصر المبارك والثريا ، كما أقاموا قصور البحيرة خارج باب جهور ، وقصورا أخرى للسادة الأمراء خارج باب الكحل ، هذا الى إعادة ببيان حصن الفرج في الموضع الذي كان يقوم فيه الحصن الزاهر .

أ - قصور البحيرة :

في شهر صفر سنة ٥٩٧ هـ (١١٧٦ م) أمر أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن أثناء مقامه في اشيلية ببناء « قصوره المكرمة السعيدة المعروفة بالبحيرة خارج باب جهور من اشيلية » كما أمر بأن تحتط بحيرة هذه القصور في الجنة المنسوبة لابن مسلمة القرطبي ، بعد أن انتزع منه ملكيتها مقابل عوض صحيح من الجنات مثلها . وفي هذا الموضع ابتي العرفاء القصور المذكورة ودورا للأمراء فاقت القصور التي ابتناها العريف محمد بن المعلم لأخيه السيد أبي حفص على وادي اشيلية خارج باب الكحل . وقد تولى بناء قصور البحيرة ودور الأمراء العريف أحمد بن باسه^(١٤٩) عريف البنايين في الأندلس ، فاستكمل بناؤها وجاءت من الحسن يحار فيها الوصف « أوتيت على مباني الخوروق والسدير ،

(١٤٣) ابن عشاري ، قسم ٣ ص ١٩٦ وفي ذلك يقول بنسابة وسور المصور الموحدي لل اشيلية في سنة ٩١٠ هـ قبل توجهه لمحاربة القشتاليين وحلفائهم من دول إسبانيا المسيحية في موقعة الأراك ، ولا وصل المصور الى اشيلية ثل يظهر بحيرة باب - جهور فخرج للأل من أهل البلد اليه يرسم السلام عليه ، (١٤٤) ابن صاحب الصلاة ، ألن بالأندلس ص ٦٤٤ حيث يقول في مرض حليفه عن موضع قصور البحيرة والمعروف عند الناس بقديا بلقم لغرون و واعتب بجره من له في الجنان . المنسوب لابن سلمة ، وراجع ايضا ابن عشاري قسم ٣ ص ٩٠ .

(١٤٥) الفتح بن عباد قلاد الغنيان ، ص ٨٩

(١٤٦) المقرئ ، تلخ الطبعة ج ٢ ص ٨

(١٤٧) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٠٨

(١٤٨) ابن سعيد المقرئ ، المغرب في حل المغرب ، تحقيق د . خوقي شيف ج ١ ص ٢٩٦

(١٤٩) ينسب أحمد بن باسه الى أسرة القشتالية المتخصصة في فن البناء

وطلعت بباب جهور كالبدر المنير^(١٥٠) ثم سورها بأسوار منية من الجيار والرمل والحصى . وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد عهد الى كل من القاضي أبي القاسم أحمد بن محمد الحوفي الاشبيلي (ت ٥٨٨ هـ) وأبي بكر محمد بن يحيى الحذاء إمام جامع اشبيلية (ت ٦٠٠ هـ) والمؤرخ باختطاط ما يلزم لإقامة بساتين ملحقة بالقصور تفرس بأشجار الزيتون والاعناب والكشمش والأجاص المسمى بالعبقري والأزرة والتفاح ، فاختط ما أمرها به ، وكان الملتزم للحفر في غرس البحيرة المذكورة الشيخ أبو داود يلول بن جلداء من مشرف اشبيلية وأعمالها تحت إشراف السيد بن أبي العلاء اندريس الوزير وابنه يحيى^(١٥١) .

ثم نظر الخليفة أبو يعقوب يوسف في مشكلة توصيل المياه الى قصوره بأشبيلية والبحيرة وعهد بذلك الى المهندس الحاج يعيش ، وكان خارج باب قرمونة أثر قديم بعد به العهد من بتيان جسر روماني قديم علت عليه الأرض ، وأصبح مجرد خيط رفيع من حجارة لم يكن معروفاً المحدث منه . فأخذ الحاج يعيش المهندس يتبعه ، وحفر حوله ، فلذا به جسر قديم للمياه يرجع تاريخه الى العصر الروماني سرب قد جلب فيه الماء قديماً الى اشبيلية من عمل الاوائل للملك من الروم الماضية والقرن الحادية^(١٥٢) فيها زال الحاج يعيش يتبعه بالحفر حتى أوقفه الحفر في العين القديمة المسماة عند أهل اشبيلية بعين الغبار ، فتبين بعد فحصها أنها ليست عينا كما كان الظن ، وإنما كانت فتحة في الجسر الروماني فاستمر يعيش يواصل الحفر حتى انتهى الى أصل الجسر قرب قلعة جابر^(١٥٣) Alcalá de guadaira فأصلحه المهندس الحاج يعيش وأجرأه الى داخل اشبيلية حتى البحيرة ثم أمر الخليفة الموحيدي بأجرائه الى داخل اشبيلية والى قصور بني عباد لتتم الفائدة وينتفع الناس من مياهه في شربهم ومرايقهم ، كما أمر ببناء عيس للمياه في حارة ميور^(١٥٤) la calle Mayor وتقابلها اليوم حارة الماء el calle jondel agua

وما زالت بقية من هذا الجسر قائمة خارج باب قرمونة من اشبيلية ، وبعض عقوده في هذا القطاع من الاجر ، وبعضها الآخر . من الحجر .

٢ - أعمال الموحيدين داخل قصور بني عباد بأشبيلية

من العسير استخلاص ما أقامه الموحيدين في مجموعة الأبنية التي تؤلف اليم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من قصور مختلفة في مركزين رئيسيين : قصر الملك بدرو الذي أقامه في سنة ١٣٦٤ على أبنية اسلامية ، والقصر للمسعى بالقصر القديم .

ولا نشك في أن الموحيدين هدموا جانباً من قصور ابن عباد وأقاموا مكانها قاعات جديدة تنفق زخارفها ويتناسب تخطيطها مع الأسلوب الشائع في فنون الموحيدين ، ويتميز بالجمع بين البساطة التي اتسمت بها عمارتهم في المغرب

(١٥٠) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٦٧

(١٥١) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٦٧

(١٥٢) نفس المصدر ، ص ٤٦٨

(١٥٣) تقع قلعة جابر شرقي اشبيلية على مقربة من قرمونة وأقيمت حسب عفر بن خدوش القطامي الذي يقول :

ألا يا سقيي الرحمة من قلعة جابر لكسم في ليلها من ليلها زواجر

راجع ابن سعيد ، المغرب في حل المغرب ، ج ١ تحقيق د . شوقي هيف ، القاهرة ١٩٥٣ ص ٣٩١

(١٥٤) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٦٩

والغلو في الحشد الزخرفي والميل الى التعقيد وهما خاصتان بارزتان في فنون الاندلس في عصري الخلافة والطوائف ، وقد شاع في فن الموحدين استخدام شبكات المعينات في المسطحات المراد زخرفتها كما هو الحال في صومعة جامع اشبيلية وفي بالكة جهو المحص بقصر اشبيلية . ولم يتبق من اضافات الموحدين في قصور بني عباد سوى البائكة المذكورة ، والبهو المصلب المجاور ، هذا الى جانب بهو العدل . واستعود الى الحديث عنها عندما نتعرض لدراسة آثار هذه القصور وكان الخليفة أبو يعقوب يوسف قد أقام القسبة الداخلية والخارجية في سنة ٥٦٧ هـ (١١٧١ م) : أما الداخلية فتضم قصور بني عباد وما أضيف إليها من قصور الموحدين داخل نطاق المدينة (١٥٥) وكان المشروع يستهدف كذلك ضم بنيان المسجد الجامع بالقسبة ، وأما القسبة الخارجية فقد أقيمت خارج باب الكحل (١٥٦) وكانت تحيط بقصور السادة الامراء اخوة الخليفة وأبنائه . ويعد ابن صاحب الصلاة امتداد أسوار القسبة الداخلية فيذكر أنها كانت تبدأ من رجة ابن خلدون داخل اشبيلية ، وتضم جامع القسبة ودار الصناعة حتى الرجل السفلي المتصلة بباب الكحل (١٥٧) ولكن أعمال البناء في أسوار القسبة الداخلية لم تلبث أن توقفت بعد وفاة الخليفة (١٥٨) لأن أبا يوسف يعقوب المنصور - الخليفة الموحي الجديد - أعرض عن بنيان هذا السور (١٥٩) وكان للموحدين قد هدموا أسوار قصور بني عباد واستخدموا أحجارها في بنيان أسس صومعة جامع اشبيلية وكانت من النوع العادي أو القديم المسمى بالطجون (١٦٠) وهي أحجار من نفس نوعية أحجار الركائز الباقية بجامع ابن عديس . ومن المعروف أن هذا المسجد أقيم بنؤه من أحجار السور الروماني كالشأن في سور قصر الإمارة العبادي . ولهذا فقد أعاد ابن باسه استخدام أحجار سور القصر العبادي في بناء القسم الأدنى من الصومعة بما فيه الأسس وما زالت كتلتان يميلان بعد نقشا لاتينيا . والظاهر أن ابن باسه توفي بعد شروعه في بنيان القسم الأدنى من الصومعة بالحجر ، فتوقف على أثر ذلك البنيان بالأحجار واستبدل بها البنيان بالاجر وتم ذلك على يد علي الغماري ..

٣- قصور السادة الموحدين :

يؤكد ابن صاحب الصلاة أن محمد بن المعلم المريف نولى الإشراف على مباني السيد أبي حفص أخي الخليفة أبي يعقوب يوسف ، التي ابتناها له على وادي اشبيلية خارج باب الكحل ، في موقع يمكن تحديده بين سور القسبة البرانية ودار الصناعة . ويعتقد الأستاذ خالو جنتال أن هذا الموضع هو نفس موضع القصر المسمى بسان تيلم (١٦٨٢ - ١٧٣٣ م) استنادا الى أنه كانت تقوم فيه منية في عصر الاسترداد (١٦١) .

(١٥٥) ابن أبي ذرع ، التيسر للمغرب يروى للطرطس ص ١٣٨

(١٥٦) ابن صاحب الصلاة ، لأن بالامانة ص ٢٣٩ ومن المعتقد انها كانت تقوم في نفس موضع قصر سان تيلم San Telmo ومناطق ماريا إلى سلا لظلة على الوادي الكبير .

(١٥٧) نفس المصدر ، ص ٤٨٠ .

(١٥٨) ذكر ابن صاحب الصلاة انها بنيت حتى اكتملتها (لأن بالامانة ، ص ٢٣٩)

(١٥٩) ابن صاحب الصلاة ، نفس المصدر ص ٤٨٢

(١٦٠) نفس . ولعل الظنون تعريب من كلمة (Tajon) الإسبانية ومعناها كتلة من الحجر الجيري

وهناك قصور أخرى كانت تقوم عند سقوط المدينة في أيدي القشتاليين بالقرب من الباب المسمى فيها بعد بواب الباركيeta la Barqueta فقد منع الملك الفونسو العاشر أخاه الأمير دون فادريكي Padrique انقطاعاً ضحكاً يقع بين دير سانتا كلارا والباب المذكور ، ويضم من بين محتوياته قصراً وبساتين ممتدة « وفي هذا الاقطاع شيد الأمير براجا أنبغ في بنائه الأسلوب الفوطي ، ما يزال قائماً حتى اليوم ويجعل اسمه^(١٦٣) ولكن لم يكد يمضي سنوات على ذلك حتى صادر الفونسو العاشر ممتلكات دون فادريكي بسبب خلاف وقع بينها ، وقدم الملك قسماً من هذه الممتلكات الى منظمة قلعة رباح الدينية في ١٨ مارس ١٢٧٣ ، في حين قدم سانشو الجوقسماً آخر منها هبة الى طائفة الراهبات الكلاريات الفرنسكانيات في سنة ١٢٨٩ ، وفي هذا القسم أقيم الدير القائم في الوقت الحاضر . وقد أقامت منظمة قلعة رباح في البساتين المجاورة لباب الرجل كنيسة سان بنيتو San Benito ودورا لوليس القساوسة وكان حي سانتا لوليا يتميز بشوارع الضيقة ومن بينها شارع الشمس وشارع الأفران ، ومبانيه التي كان يسكنها المندجون في القرون الثلاثة التي أعقبت وفاة - فرناندو الثالث وفي وسط شارع الشمس كان يقوم البيت المسمى بيت الملك المسلم casa del reyunoro ويعتقد ثابستينو لويث مرينيث بعد دراسة حول التسميات المختلفة لاسم هذا الملك أن المقصود بالملك المسلم هو ابن محفوظ صاحب لبله الغرب^(١٦٤) الذي نزل في هذا البيت أو القصر في سنة ٦٦٦هـ (١٢٦٢م)^(١٦٥) . وقد يكون المقصود بالملك المسلم ملك يباشر بالفعل الحكم في اسبانيا الاسلامية ، ولعله السلطان الغالب بالله محمد بن الأمير الذي قدم الى اشبيلية في سنة ٦٦٢هـ (١٢٦٣م) ليجدد معاهدة الصلح المعقودة بينه وبين الملك الفونسو العاشر ملك قشتالة ، وكان يصحبته صهره الزعيم أبو محمد وأبو اسحق ابنا اشقيلولة مع قوة غرناطية من خمسمائة فارس ، فخرج اليهم الملك الفونسو العاشر لتلقيهم ، ودعاهم لزيارته داخل المدينة ، فاستجاب ابن الأحر ، ودخل اشبيلية مع صهره وجماعة من فرسانه ، فنزلوا بالعابدية منها وهو زقاق ضيق من اشبيلية ، وفي الصباح الباكر أبلغ بأن القشتاليين سدوا الدروب الموصلة الى مكانه أثناء الليل بالحشب المسمره تمويهاً لسر الخيل ، فحشي على نفسه ، وشتم رائحة الغند به ، وبالنزيمين ابني اشقيلولة فأمر رجاله بكسر هذا الحشب وارمحل مع أصحابه مفادرا اشبيلية ، مغاضباً لالفونسو . ولم يقتنع بأعداء الفونسو الذي أقسم أنه لم يأمر بسد الدروب الا بقصد حمايته من اللصوص^(١٦٥) .

وواضح من هذه الرواية أن البيت المسمى بيت الملك المسلم يمكن ان يقصد به القصر الذي نزله السلطان الغرناطي ، إذ أن ابن محفوظ صاحب لبله كان قد أخرج أهل لبله منها قبل أن يدخلها القشتاليون ، وصل مع قومه الى مراكش في خلافة المرتمضى الموحدي .

وإذا كان الاستاذ جيريرو لوبيز يعتقد أن زقاق العبادية هو القصر المبارك فهذا الاعتقاد يبدو فيه خاطيء لأن شارع الشمس كان يقع في أقصى الشمال الشرقي من اشبيلية قريبا من باب قرطبة أو بين هذا الباب وباب الفتح المجاور لباب

162) Elie Lambert, Incart gothique a sevilla, p. 168- Santiago Montoto, Nueva de Sevilla, Madrid, 1951 p. 126.

(١٦٣) ابن عطار ، القسم الثالث ص ٤٣
(١٦٤) Caetano Lopez Martinez, Mudejares y moriscos, p. 19
Luis de Montoto, las calles de sevilla, sevilla 1950- p. 426

حيث يسمى هذا الملك باسم Abenmañur ابن عوف .
(١٦٥) ابن عطار ، البيان للغرب ، القسم الثالث ص ٤٣٧

قرمونة ، وإذا كان قد سمي بالعبادية ، فلعل هذه التسمية ترجع الى الدار القديمة التي كان يسكنها في اشبيلية القاضي اسماعيل بن عباد .

وابعا - الآثار الباقية من قصور بني عباد والموحدين :

١ - آثار القصر المبارك وقصر الامارة الهادي والقصر الزاهي :

بعد أن نكب المرابطون آل عباد ، وأسروا عميدهم المعتمد ونفوه الى العلوة ومنها الى أغمات ، ووقع النهب في قصره^(١٦٦) هبت على اشبيلية ريح عاتية من التدمير شملت قصوره التي كان قد ابتناها للهوة ومراحه . أما القصر الزاهي فقد رجحنا أنه كان مقاما في نفس الموضع الذي يقوم عليه اليوم برج الذهب ، والمنطقة المجاورة له من جهة القصر حتى برج القبة ، وأما القصر الزاهر فلم يتبق منه في عصر الموحدين الا آثار دارسة وجدران وأهية ، لبنائه المنصور الموحدي حصنا أسماه حصن الفرج ، كان يشتمل على قبب وقصور وأما القصر المعروض ومجلس التاج ، فقد ظل يحفظ بمناصره الأولى في عصر المرابطين ، وكان يتردد عليه الأمير علي بن يوسف ، ولكنه تعرض بدوره للتدمير في موجة الاضطرابات التي واكبت نهاية العهد المرابطي في الأندلس ، ولم يبق من آثاره سوى البحيرة الكبرى الواقعة خارج باب جهور . وأما القصر المبارك وما كان يضمه من مجالس فخمة كالتريا والوحيد وقصر الإمارة ، فقد أبقي عليها المرابطون وظلت تحضن الى حد كبير بمناصرها الأولى طوال عهدهم وبداية عهد الموحدين .

وقد ظل القصر المبارك مقرا لصفوف دولة المرابطين والموحدين ، ونستدل ذلك على النصوص التاريخية التي زودنا بها كل من ابن صاحب الصلاة وابن عذاري ، وتشير هذه النصوص الى أنه بعد وفاة ابن مرديش وغلبة الموحدين على مرسية بادر هلال بن مرديش باظهار طاعته للخليفة الموحدي أبي يعقوب في اشبيلية ، فقدم مع آله وأصحابه ليعلمن طاعته للخليفة ، فأرسل الخليفة الى لقائه أخويه السيد أبا زكريا يحيى وأبا ابراهيم مع علي أبناء أشياخ الجماعة من الموحدين ، فتلقوه بالكرام على أميال من اشبيلية ، وصحبوه اليها ، فدخل في صحبتهم الى القصبة العتيقة الى مجلس الخليفة رضي الله عنه^(١٦٧) ، وذلك في أول رمضان سنة ٥٦٧هـ ولما تمت مبايعة للخليفة ، أنزله في قصر^(١٦٨) محمد بن عباد أمير اشبيلية الرفيع الشأن ، العظيم البنان ، وأنزل أصحابه في الدور المتصلة به^(١٦٩) . وقد أحدث لهم الفراش والبسط والمطامير والمكاتب والمشارب والمآرب ، وأفهموا أنهم الأقارب والأصحاب^(١٧٠) .

وفي العام التالي (في الثامن من ربيع الأول سنة ٥٦٨هـ) عاد الخليفة الموحدي من زيارته لمرسية وبصحبته جميع اولاد محمد بن مرديش وعيالائهم وعيال أبيهم وأخوتهم فأنزلهم الخليفة اضيافا في قصر ابن عباد وفي الدور المتصلة به ، واشترى لهم دورا بإشبيلية من أربابها لسكنائهم^(١٧١) . غير أن القصر المبارك لم يلبث أن هجر بعد أن ابتنى أبو يعقوب

(١٦٦) المقرئ ، ج ٦ ص ٢٠ . ويذكر عبدالقادر الرازي أن البربر بعد محرمهم اشبيلية لم يتركوا لاحد من أهلها سبلا ولا لبنا ، و انتهت قصور المعتمد فيها قبيحا (المقرئ ، للجب ، ص ١٤٤) .

(١٦٧) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٧٣ . ونستدل من النص المذكور أن الخليفة المريني نقل من قصر الامارة الهادي مقرا للسكن .

(١٦٨) المقصود به القصر المبارك بقرية

(١٦٩) والمقصود به الدور يعني للمخلفات الخاصة بهذا القصر

(١٧٠) ابن صاحب الصلاة ، ص ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١٤٦٤ ، ١٤٦٥ ، ١٤٦٦ ، ١٤٦٧ ، ١٤٦٨ ، ١٤٦٩ ، ١٤٧٠ ، ١٤٧١ ، ١٤٧٢ ، ١٤٧٣ ، ١٤٧٤ ، ١٤٧٥ ، ١٤٧٦ ، ١٤٧٧ ، ١٤٧٨ ، ١٤٧٩ ، ١٤٨٠ ، ١٤٨١ ، ١٤٨٢ ، ١٤٨٣ ، ١٤٨٤ ، ١٤٨٥ ، ١٤٨٦ ، ١٤٨٧ ، ١٤٨٨ ، ١٤٨٩ ، ١٤٩٠ ، ١٤٩١ ، ١٤٩٢ ، ١٤٩٣ ، ١٤٩٤ ، ١٤٩٥ ، ١٤٩٦ ، ١٤٩٧ ، ١٤٩٨ ، ١٤٩٩ ، ١٥٠٠ ، ١٥٠١ ، ١٥٠٢ ، ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ ، ١٥٠٦ ، ١٥٠٧ ، ١٥٠٨ ، ١٥٠٩ ، ١٥١٠ ، ١٥١١ ، ١٥١٢ ، ١٥١٣ ، ١٥١٤ ، ١٥١٥ ، ١٥١٦ ، ١٥١٧ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ ، ١٥٢٠ ، ١٥٢١ ، ١٥٢٢ ، ١٥٢٣ ، ١٥٢٤ ، ١٥٢٥ ، ١٥٢٦ ، ١٥٢٧ ، ١٥٢٨ ، ١٥٢٩ ، ١٥٣٠ ، ١٥٣١ ، ١٥٣٢ ، ١٥٣٣ ، ١٥٣٤ ، ١٥٣٥ ، ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ ، ١٥٣٨ ، ١٥٣٩ ، ١٥٤٠ ، ١٥٤١ ، ١٥٤٢ ، ١٥٤٣ ، ١٥٤٤ ، ١٥٤٥ ، ١٥٤٦ ، ١٥٤٧ ، ١٥٤٨ ، ١٥٤٩ ، ١٥٥٠ ، ١٥٥١ ، ١٥٥٢ ، ١٥٥٣ ، ١٥٥٤ ، ١٥٥٥ ، ١٥٥٦ ، ١٥٥٧ ، ١٥٥٨ ، ١٥٥٩ ، ١٥٦٠ ، ١٥٦١ ، ١٥٦٢ ، ١٥٦٣ ، ١٥٦٤ ، ١٥٦٥ ، ١٥٦٦ ، ١٥٦٧ ، ١٥٦٨ ، ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ ، ١٥٧١ ، ١٥٧٢ ، ١٥٧٣ ، ١٥٧٤ ، ١٥٧٥ ، ١٥٧٦ ، ١٥٧٧ ، ١٥٧٨ ، ١٥٧٩ ، ١٥٨٠ ، ١٥٨١ ، ١٥٨٢ ، ١٥٨٣ ، ١٥٨٤ ، ١٥٨٥ ، ١٥٨٦ ، ١٥٨٧ ، ١٥٨٨ ، ١٥٨٩ ، ١٥٩٠ ، ١٥٩١ ، ١٥٩٢ ، ١٥٩٣ ، ١٥٩٤ ، ١٥٩٥ ، ١٥٩٦ ، ١٥٩٧ ، ١٥٩٨ ، ١٥٩٩ ، ١٦٠٠ ، ١٦٠١ ، ١٦٠٢ ، ١٦٠٣ ، ١٦٠٤ ، ١٦٠٥ ، ١٦٠٦ ، ١٦٠٧ ، ١٦٠٨ ، ١٦٠٩ ، ١٦١٠ ، ١٦١١ ، ١٦١٢ ، ١٦١٣ ، ١٦١٤ ، ١٦١٥ ، ١٦١٦ ، ١٦١٧ ، ١٦١٨ ، ١٦١٩ ، ١٦٢٠ ، ١٦٢١ ، ١٦٢٢ ، ١٦٢٣ ، ١٦٢٤ ، ١٦٢٥ ، ١٦٢٦ ، ١٦٢٧ ، ١٦٢٨ ، ١٦٢٩ ، ١٦٣٠ ، ١٦٣١ ، ١٦٣٢ ، ١٦٣٣ ، ١٦٣٤ ، ١٦٣٥ ، ١٦٣٦ ، ١٦٣٧ ، ١٦٣٨ ، ١٦٣٩ ، ١٦٤٠ ، ١٦٤١ ، ١٦٤٢ ، ١٦٤٣ ، ١٦٤٤ ، ١٦٤٥ ، ١٦٤٦ ، ١٦٤٧ ، ١٦٤٨ ، ١٦٤٩ ، ١٦٥٠ ، ١٦٥١ ، ١٦٥٢ ، ١٦٥٣ ، ١٦٥٤ ، ١٦٥٥ ، ١٦٥٦ ، ١٦٥٧ ، ١٦٥٨ ، ١٦٥٩ ، ١٦٦٠ ، ١٦٦١ ، ١٦٦٢ ، ١٦٦٣ ، ١٦٦٤ ، ١٦٦٥ ، ١٦٦٦ ، ١٦٦٧ ،

يوسف قصور البحيرة ، والظاهر أن بعض جدران القصر تصدعت وسقطت ، واتفق ذلك مع شروع العريف أحمد بن باسه في بناء صومعة جامع القصبية بأشبيلية وحاجته إلى كمية من الأحجار الضخمة ، فاستخدم في ذلك الأحجار المتقلبة من سور قصر ابن عباد ، وهكذا أخذ السور الخارجي للقصر المبارك وقصر الأمانة العبادية يتهدم ويُعاد استخدام أحجاره في أبنية الموحدين الأخرى ، أما القصر نفسه بمجاليه وقاعاته فقد ظل يحفظ بكيانه . ويذكر المراكشي أن القصر المبارك كان ما يزال قائماً في عهده^(١٧٢) ويؤدي وظيفته كمقر ضيافة للوافدين على أشبيلية من ضيوف الدولة الموحدية ، ففي سنة ٦٣٢هـ (١٢٣٤م) دخل الأمير أبو عبدالله محمد بن يوسف بن نصر مدينة أشبيلية بحيلة دبرها وقتل شيخها أبا مروان الباجي غدرًا ، وأقام في القصبية شهراً (أي قصر الأمانة) ولكن أهل أشبيلية أخرجه منها وجعلوا يسمونهم لأبي عبدالله محمد بن هود^(١٧٣) .

فلما سقطت أشبيلية في أيدي القشتاليين في (٢٧ رمضان ٦٤٦هـ) ٢٢ من ديسمبر سنة ١٢٤٨م ، وأصبحت قاعدة ملوك قشتالة ، اتخذ هؤلاء قصر أشبيلية مقراً لهم ، وأصبح هذا القصر والمجموعة العبادية والموحدية مقر فرناندو الثالث والفونسو العاشر العالم ويذرو الأول القاسي ملوك قشتالة ، وشاركت أشبيلية شقيقتها طليطلة في شغل مكان المحاضرة الرئيسية للملك قشتالة القادسي^(١٧٤) ثم أقدم الفونسو العاشر العالم على أحداث بعض التغيرات في قصور المسلمين فأقسم قصرًا على الطراز القوطي بقيت منه قاعة طويلة منخفضة تعلوها قيوط قوطية تعرف اليوم باسم حمامات ماري دي بايدي Banos, de Maria de padilla كما بقيت ثلاث قاعات كبيرة تغيرت معالمها في عهد شارلوكان^(١٧٥) ثم أقام الملك دون بيدرو الأول الذي عرف بحبه للفنون الإسلامية وصدقاته الحميمية بسلطان غرناطة ، إلى الجنوب الغربي من قصر الموحدين الذي كان يشغل على وجه التقريب موضع بعض الدور المطلة على جيو الزنود بالإضافة إلى جيو العدل وقصر الجص وقاعة كراكول cuarto de caracol الدارسة^(١٧٦) ، وأقام قصرًا جديدًا أقرب ما يكون إلى قصور بني نصر بغرناطة مستغلا في بنائه مواضع من القصور العبادية ومستعينا برفقاء مدجنين من طليطلة وأشبيلية وعرفاء مسلمين استقدمهم من مملكة بني الأحمر بغرناطة ، ومن المعروف أن القصور الإسلامية كانت تمتد حتى للموضع الذي تشغله دار التجارة مع الهند Casa de la contratacion de las Indias ويقع فيها بين مباني القصر الحالية والكاندريائية ، وكانت تعرف في سنة ١٣٣٢م باسم القصر القديم^(١٧٧) .

وبينما تولى الملك خوان الثاني ترميم القصور الإسلامية والمسيحية^(١٧٨) أقام الملكان الكاثوليكيان قاعات ومصليات داخل نطاق القصر ، كما أجرى الملك شارلوكان - إضافات جديدة وفقا لطراز عصر النهضة . كذلك أضاف

(١٧٢) ابن عبد الواحد المراكشي ، للمعجب ص ١٢٥ (يقول في معرض حديثه عن قيام المندب يحيى ابن عمار : وجعل في فركه على باب قصر المندب المعروف بالقصر المبارك . وهو يقول في وقتها هذا) .

(١٧٣) ابن عماري ، قسم ٣ ، ص ٣٢٢

174) Elle Lambert, L'art gothique à seville après la reconquête Revue Archéologique, Paris 1932, p. 155.

175) Ibid, p. 161

176) Guerrero Lovillo, Guía sevillana, ed. Aries, Barcelona, 1952 P. 11. Lamperez (v.) Arquitectura civil española, de los siglos I al, XVIII Madrid, vol. I 1922, p. 599.

177) Torres Balbas, Ars Hispaniae, t. IV arte Almoade, Madrid 1949, p. 30.

(١٧٨) أرسل الملك دون خوان عندما من الرسائل أصدرها من شغريه من بينها رسالة موجهة من هذه المدينة في ٣ نوفمبر سنة ١٤١٢ تضمنت إشارات عامة إلى مجموعة من الفنانين - المندجن الذين يعملون في ترميم قصر أشبيلية .

كل من فيليب الثالث والخامس اضافات جديدة^(١٧٧) ولقد تعرض بعض هذه العمائر للحرق^(١٨٠) والهدم والترميم كما حدث في عهد الملكة ايزابيلا الثانية (١٨٥٤/١٨٥٧)^(١٨١).

ومع كل ما سبق ذكره من اضافات وهدم وترميم فقد كان قسم من القصر المبارك ما يزال قائما في عهد بدرو الاول . صحيح ان الفونسو العاشر قد أسس قصره القوطي بالقرب من القصر المبارك أو داخل قسم منه وذلك حول البهو المعروف ببهو المصليب el patis del crucero كما أقام نفس الملك قاعته المعروفة بقاعة العدل في قطاع القصر الموحدى ، ومن الجائز أنه هدم هذه المنشآت التي أقامها قسما كبيرا من - القصر المبارك وقصر الامارة العبادي ومع ذلك فقد أبقي على قسم لا بأس به من القصر المبارك ولا شك في أنه ساعد على إقامة المنشآت الجديدة تصدع المنشآت الاسلامية أو سقوط بعضها وتحريمه في أعقاب الحصار الطويل (خلال ١٧ شهرا) الذي أحكمه القشتاليون حول اشبيلية وما تبع ذلك من قذف هذه المنشآت بالمجانيق^(١٨٢) وقد عبر الشاعر الأشبيلي ابو موسى هارون بن هارون عن ذلك في قصيدته التي رثى بها اشبيلية ووصف ما نال أهلها من الشدة منها :

إنا الى الله قد حل المصائب وما	من حيلة في الذي أسفني وماحتما
في كل حين ترى صرعى مجدلة	وأخرى من أسارى خطبهم عظمى
وقد أحاطت بنا الأعداء فاضرة	أقواها تبثني أرواحنا طعما
عفت يد الشرك ما شاد الخلايف من	قصر ومن مصنع ضخم حكى أرميا
من يهصر المنزل الأمل يقتل ولما	ما خط قط لذا أس ولا رؤيا
أبن القباب التي كانت محجة	فيها الملوك تقيض الجود الكرميا ^(١٨٣)

ويعتقد الأستاذ جيريرو لوبيو في بحثه القيم عن القصر المبارك انه لم يندثر في جملة ما اندثر من أبنية الموحدين ، ويعتقد أيضا أنه تبقى منه أثر هام لعله نفس مجلس الثريا استنادا الى بعض العناصر المعمارية التي تحتفظ بها قاعة السفراء بقصر اشبيلية الحالي وهي لا تختلف كثيرا من حيث كثافة زخارفها ودقة تنميقاتها وتنوعها أو حتى من حيث التخطيط من نظيرتها في قصر الحمراء بغرناطة اللهم الا في وجود العقد المنفوخ ثلاثي الفتحات الذي يشبه نظيره في القاعات الملكية بقصبة مالقة من عصر الطوائف وكلاهما استوحى فكرة العقد ثلاثي الفتحات من المجلس الغني el salon rico بقصر الزهراء (انظر الشكل) ويؤكد الأستاذ جيريرو لوبيو ان قرطبة كانت مصدر الهام في الملوك الطوائف وان الهامها تجاوز أشكال العقود الى اسماء القصور ، ويخرج من مناقشته الطويلة بنتيجة حاسمة ومقبولة وهي انه وصلت البنا من قصر المعتمد اجزاء رئيسية في اهم ابنيته داخل نطاق المجموعة المعمارية الكبرى التي يمثلها القصر الحالي ، وأن هذه الأجزاء لا تعدو المجلس الرائع الذي اتخذه المعتمد داخل المبارك وسماه الثريا ، ولكنها وصلت البنا في ثوب مخالف لما

179) Contreras, Estudio descriptivo de los monumentos arabes de Granada, Sevilla Y cordoba, Madrid, 1885, p 100.

180) Guerrero Laviola op. cit p. 11

181) Contreras, op. cit p. 115

(١٨٢) ابن عماري ، البيان المغرب ، قسم ٣ ص ٤٧٧ .

(١٨٣) راجع القصيدة في البيان ، ص ٣٨٢ - ٣٨١ ولاحظ ما ذكره الشاعر في الأبيات الواردة بشأن ما نالت اليه القصور العبادية والموحدية من مصير سيء وما أصابها من تدبير بحيث سد مسالكها وأطاح بجبابها التي كانت تملو على عمران اشبيلية منطقة على الفواحي الكبير .

كانت عليه زمن المعتمد ، فقد تجردت من كسوتها الزخرفية القديمة ، وكسيت زخارف مغايرة إلا أن جوهر الثريا مايزال واضحاً من حيث التخطيط والعناصر المعمارية التي تنطبق على قاعة السقراء^(١٨٤) .

وإذا أحصينا البقايا الأخرى التي وصلت إلينا من القصر المبارك نضيف إلى ما سبق العقدين التوأمين المتفوخين على شكل حذوة الفرس وهو النوع الشائع استخدامه في العصر الأموي وعصر الطوائف ، يفتتحان في الجدار الخلفي من واجهة جهو الجص ونعتقد أن هذين العقدين يمثلان جانباً من القصر المبارك أو الزاهي وأن الموحدنين أعادوا استخدامها بعد أن كسوها بزخارف جصية من طابع زخارف الموحدنين . ويتوسط البهو المذكور حوض لعله كان قائماً من عصر المعتمد على غرار الأحواض والبرك الصناعية في قصور الزهراء ، وقد تكون هي نفس البركة التي أشرنا آنفاً أنها أقيمت في القصر الزاهي ، وذكرنا أن تمثالاً لفيل كان منصوباً على حائتها يمج للماء من فيه . وقد تكون هناك في مجموعة القصر الحالي بقايا أخرى من قصور المعتمد ما نزال دفين في باطن قاعاته وواجهاته ، أو طسعت معالمها بكسوت زخرفية تغطي جدرانها ، ولكن الكشف عنها يحتاج إلى دراسات أثرية وحفرية ، وهو امر يصعب تحقيقه لأن الأثار التي وصلت إلينا من مجموعة القصر ، وإن كانت غير متجانسة من حيث الأسلوب الفني والمعماري ، إلا أنها تؤلف مجموعة متكاملة يتلمز التضحية ببعضها في سبيل الكشف عن آثار غير مؤكدة العثور عليها .

٢ - آثار قصور الموحدنين داخل مجموعة القصور العبادية :

من العسير استخلاص ما أقامه الموحدون في مجموعة الأبنية التي تؤلف اليوم قصر اشبيلية فقد كان يتألف من مركزين رئيسيين : قصر الملك دون بدر الذي أقامه في سنة ١٣٦٤م على أبنية إسلامية والقصر المسمى بالقصر القديم . والذي يحيط به دراسة آثار القصر الموحدني الذي أقامه أبو يوسف يعقوب على أنقاض أحد قصور المعتمد بن عباد ، هذا القصر لم يتبق منه اليوم سوى قاعة الجص ببهو الضيق الصغير الذي يتخذ شكل مستطيل يقيم في أحد جانبيه القصيرين صف من العقود يتألف من عقد كبير منكسر يتوسط من كل من جانبيه الأيمن والأيسر ثلاثة أقواس صغيرة تنكح على أعمدة أعيد استخدامها من قصر المعتمد بن عباد ، ويؤلف حافات العقود السبعة خطوط متعوجة . ويتينا العقد الأوسط تغطيها شبكة من أشرطة منحنية متشابهة على شكل معينات ، في حين تمتد العقود الجانبية وتتقاطع منحرفة لتحدث معينات غرمة .

ويقابل هذه البانكة في الجدار المقابل حوقة من ثلاثة عقود على شكل حذوة الفرس تنكح على عمودين مركزين . كذلك تبقت من القصر الموحدني قبة ذات اثني عشر ضلعاً متقاطعة فيما بينها في غرفة بالمزمل ورقم ٣ من بهو البوند ، غير بعيد من جهو الجص ، وتشبه هذه القبة كثيراً من حيث التخطيط قبة المحراب بالمسجد الجامع ببلنسان^(١٨٥) وهي قبة

(١٨٤) — 109 — José Guerrero Lorillo, op. cit. p. 104.

وقد أطلق الأستاذ جيريرو أيضاً في مقابلة أعرضه معي على أن قاعة السقراء الحالية ليست في الواقع سوى ناعمة من ناعمتين قصر الفراء أعيد كسوته بجلده واق الأسلوب الفرنسي زمن السلطان محمد الخامس الذي كان ساجداً للملك الإسباني بدر الأول . ويحتمل أن قبة هذه القاعة الحالية مكان قبة مربعة آثاراً ما طازلت موجودة حالياً ، وإلى هذه القاعة تنسب قبة قصر الثريا أول قبة مربعة البت في مبنى إسلامي في الأندلس وأقدمها وبست لوقته على هذا الرأي لأن القباب المربعة لم تظهر في المغرب والأندلس قبل عصر المرابطين (راجع مثالي Elsayed A. Salem, Algunos aspectos del florecimiento económico de almiria islamica durante el periodo de los Tufas y de los Tufas y de los almoravides, Revista del Instituto Egipcio de Madrid, vol xx, 1979, p. 17.

يرجع تاريخ انشائها الى عصر المرابطين ، تقوم على اساس تقاطع ١٢ ضلعاً دقيقاً بارزاً من الأجر ، ويشغل الفراغ المركزي النشائيء من تقاطع ضلوع القبة قبوة مقربصة ما تزال في المرحلة الأولى من مراحل تطور نظام المقربصات . ولكن هذا التشابه يقل عند مقارنتها بقبة المحراب بالمسجد الجامع برباط نازا التي ازدادت تنميقاً وتأنقاً لزيخارفها الكثيفة وتوريقاتها المتطورة^(١٨٧) . ويميل الاستاذ تويريس بلياس الى نسبتها - أي نسبة قبة القصر الأشبيلي - الى عصر المرابطين لتشابهها الكبير بقبة المحراب بجامع تلمسان ، مع الفارق في زخارف التوريق الكثيفة المخزومة التي تغمر قبة تلمسان^(١٨٨) . ولكنني اعتقد أنها موحدة وأن تاريخها يرجع الى بداية عهد الخليفة أبي يوسف يعقوب الموحدي ، لأن طابع المقربصات التي تشغل مركز القبة أقرب الى نفس طابع مقربصات ديرلاس أو بيلجاس ببرغش .

٣ - آثار حصن الفرج :

تقع قرية سان خوان دي حصن الفرج San Juan de Aznalfarache الى الجنوب الغربي من روض طرانة قبل اشبيلية ، وكانت بحصنها النيع وبموقعها الاستراتيجي الهام على قمة مرتفع مسطح تشكل الخط الدفاعي الامامي عن اشبيلية في عصر الموحدين والمركز الدفاعي الرئيسي عن منطقة الشرف . ونستدل من كتاب تقسيم اشبيلية Repartiminto de sevilla بعد أن استولت عليها قوات القشتاليين ، أنه لم تكن بهذا الحصن في عصر الموحدين حامية لها قيمتها بخلاف شلوة sanlucar وطلباطة Tejada ولا نستبعد أن يكون هذا الحصن قد هجر وتعرض للتخريب بعد سقوط اشبيلية بدليل أن الملك وهبه في سنة ١٢٨٤م للمدينة اشبيلية ، وبفضل هذه الهبة تحول الحصن بالتدريج الى قرية تحمل اسم المنظمة الدينية العسكرية التي آل اليها وهي سان خوان ثم اسم الحصن هو حصن الفرج^(١٨٩) .

ومن المعروف أن حصن الفرج كان من الحصانة بحيث لم تتمكن قوات القشتاليين اقتحامه بسهولة ، فقد اكتفى دون بلايو كوريا Don Pelayo Correa بالمراقبة بقواته أدنى الحصن دون أن تنال قواته منه شيئاً^(١٩٠) الى أن دخلته في سنة ١٢٤٦ بعد مقاومة عنيفة . ويؤكد دي ثونيجا مؤرخ اشبيلية مناعة الحصن بقوله :

« أن أطلاله تشهد بمناعة قلعتها ، وتقع في اعل نشز مجاور للوادي وبه تنتهي المرتفعات الممتدة من سلاسل جبال سيرامورينا مشرفة على سهول طرانة »^(١٩١) .

(١٨٥) رابع التفاصيل لي :

Henri Terrasse, 1^{er} art Hispano Mauresque, paris 1932, p. 235 Georges Marçais, 1^{er} architecture Musulmane d'Occident, paris 1954 p. 195.

ماتيل جومث موريس ، الفن الاسلامي في اسبانيا ، ترجمة د . احمد لطفي حيدالدين ود . السيد ميفاليز سالم ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٤٩ .

186) Henri Terrasse, la grand mosque de Taza, paris, 1943, p. 28 Georges Marçais, 1^{er} architecture musulmane d, Occident p. 268

187) Leopoldo Torres Balbas, Ars Hispaniae, arte almohade, Nazari Y sudejar, vol Tv Madrid, 1949, p. 31.

188) Julio Gonzalez, op. cit. t. I p. 497

189) Alfonso, cronica General, pp. 750-751

190) Ortiz de Zuniga, Anales eclesiasticas, t. I. p. 11.

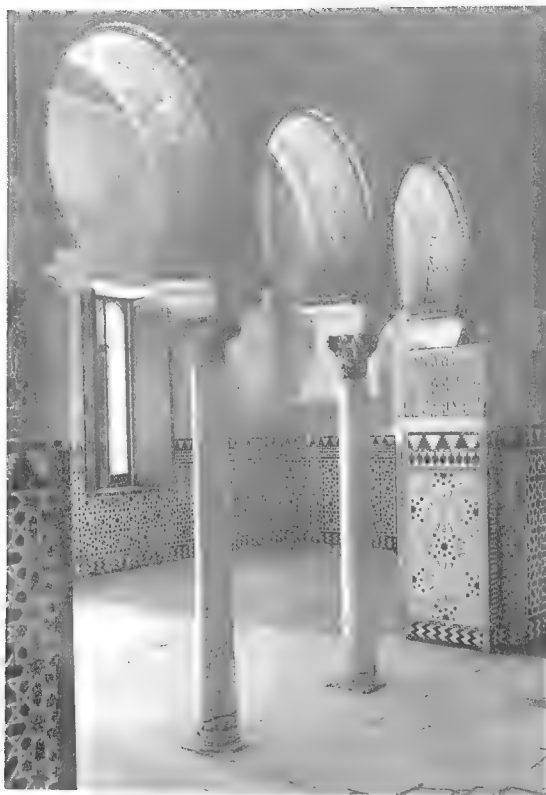
ولم يتبق اليوم من حصن الفرج إلا آثار السور الذي كان يحيط بالقلعة ، إذ أن القرية الحالية هي مجموعة من الأبنية الحديثة . ومادة بنيان هذا السور من الملاط ، أما الأبراج ، وكلها رباعية الشكل فقد توزعت في متارة السور على مسافات متقاربة ، وهي صماء حتى الارتفاع الذي نشاهده اليوم ، مما يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأنها كانت تشتمل على غرف عليا في مستوى ممشى السور على غرار أبراج سور مقراة باشبيلية .

وبخلاف ذلك لم يتبق أي أثر للقصر ولا لبقابه التي أبدع الشعراء في وصفها ، وحتى هذه الأسوار الباقية ، لا تحتفظ تماما بحالتها الأولى بعد أن تعرضت لأعمال الإصلاح والترميم عدة مرات .

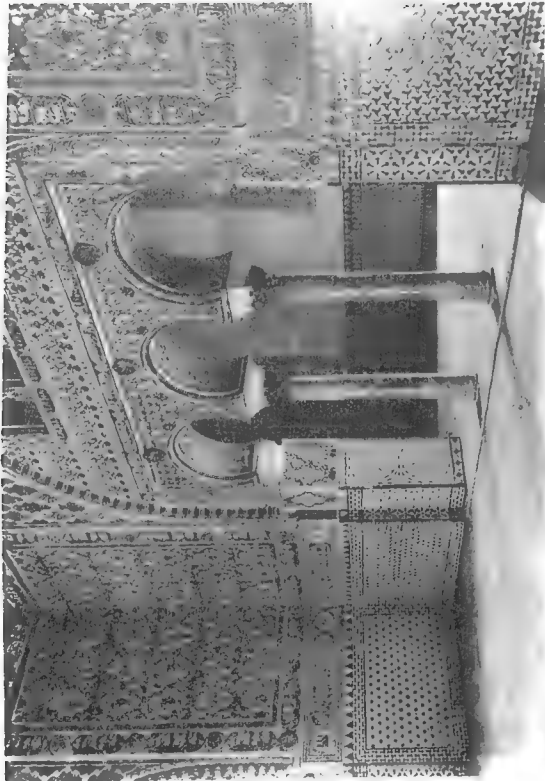




المعود ثلاثية الفتحات بالقاعة الرئيسية في بقعة مائة



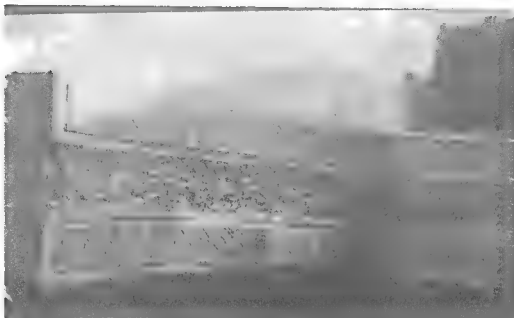
قصر الشيلية : المقعد ثلاثية الفتحات في قاعة السفراء



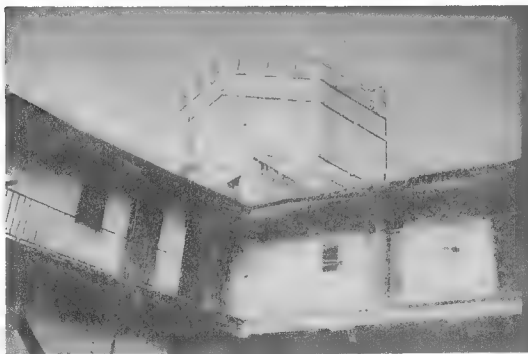
مكتبة السيد بيدي



عقود دار الجند بقصر الزهراء



عقد يدخل صحن جامع الشيلية



برج النعمة بالشيلية



صور الجانب الأيمن من العصر القديم بالأنشيدية



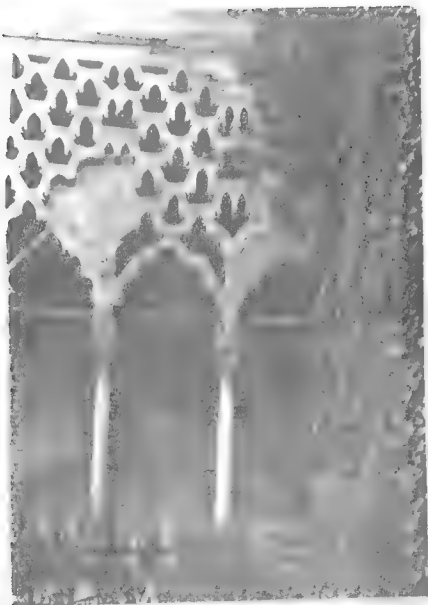
صور العصر الإسلامي من الجانب الغربي



سور مقراة باشييلة



البرج الأبيض بسور الشيلية

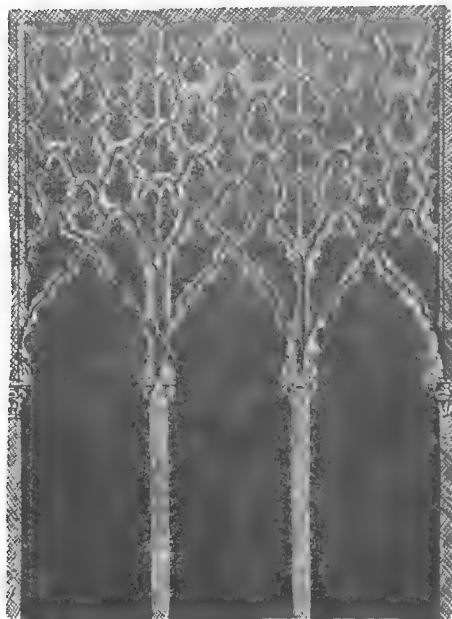




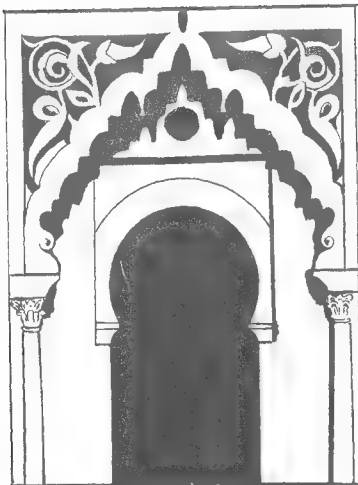
نص إشبيلية : الباب المعلق في السور الغربي من عصر عيد الرحمن الناصر

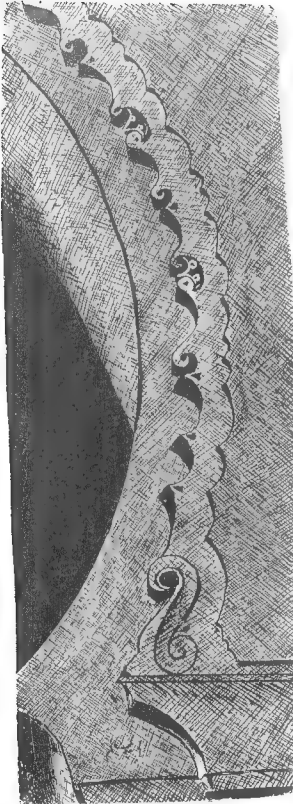


قصر اشيلية : برج عبدالعزيز وسور القصر القديم

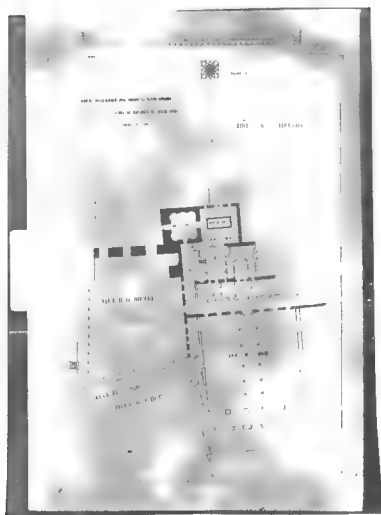


تصميم لشبكة للمبة التي تكسو حفره يوا الجص بعصر الشيلة





زخرفة لولبية تزين إحدى عناصر عتبة بجامع الشيبلى





هو الحصن لقصر الشيلية

مطالعات

نشرات الكتاب - ١ -

تم تحقيق هذا الكتاب مبكرا . وأول نسخة محققة تظهر عام ١٩١٤ . وقد قلم بتحقيقها « أمين عبدالعزيز » . وقد صدر التحقيق بإهدائه إلى « أحمد زكي باشا » كاتب أسرار مجلس النظار . ويختم الإهداء مبتهلا بالدعاء « للأمير المحبوب خديو مصر المنظم عباس باشا حلمي الثاني » بسبب ما وضع فيه « أحمد زكي » من منصب رفيع فأعز بذلك دولة الآداب التي حباها أحمد زكي بالاحياء وقرر الأعمال .

وقد اختار المحقق أصلا لعمله نسخة وصلت إليه من أحد باعة الكتب بنابلس وكانت « مجلدة بقطع الربع في أحد عشر كراسة كتبت فيها يظن ما بين أواخر المائة الخامسة وأوائل السادسة لا تتعداهما . وقد تبين له « ذلك من صناعة الخط التي اعتادها خطاطو تلك العصور كاهمال الاعجام غالبا ، والترسم بالحركات فوق الحروف وأسفلها وعلامات الوقوف التي كانت مستعملة إذ ذاك ، ثم جنس الورق الذي يندر وجود كتاب به كتب بعد السادسة » .

وكما استنتج المحقق تاريخ نسخة غطوبة نابلس من خطها ونوع ورقها يستنتج أيضا من تأني الكاتب بتقويم سطورها واتقان الوراق لها أنها كتبت للذي عناية بالكتب أو حفظة عظيم من العظماء .

وحاول المحقق بعد ذلك أن يعتزل عن فشل مسعاه في الحصول على نسخة ثانية لتصحيح ما عساه يكون محرفا أو مصحفا ، وتصفح لذلك أكثر فهرس دور الكتب بالأساتذة ودار الكتب الخديوية بمصر والمكتبة الأحمديّة بحلب والمكتبة العمومية بدمشق فلم يجد للمخطوطة أثرا .

وما سبق يحتاج لوقفه قصيرة لستين أمرين :
الأمر الأول : هو ما كان بين المشتغلين بصناعة

كتاب الكافاة لابن الداية تأليف وفراة نقدية

سليمان عبد العظيم العطار

ولما كان المحقق قد اشترى الكتاب من مصدر غير مرسوق فيه ، فكان عليه أن يثبت نسبة الكتاب لصاحبه ، وقد فعل . كما قدم ترجمة وافية للمؤلف رجع فيها الى كل مظان وجود معلومات عنه . ونحن فيها سبق لم نخرج عن قراءة الكتاب الى قضية التحقيق الا لمغزى يستدعيه للغاوى المحاوله الثانية لتحقيق الكتاب .



ظهرت في عام ١٩٤٠ نشرة جديدة محققة للكتاب نهض بها أستاذ الأجيال في مجال التحقيق والعلم بالتراث الأستاذ « محمود محمد شاكر » . وفي المقدمة لم يشر المحقق للمخطوطة أو المخطوطات التي استعان بها في تحقيق الكتاب بل لم يشر قط لأية مجهودات سبقته في التعامل مع هذا النص .

وأما ما أضافته هذه النشرة اذا تجاوزنا عن النقص المحدود فهو أن النص ورد مضبوطا بالشكل ما وسع المحقق ذلك وحيثما كان الضبط ضروريا بعكس النشرة الأولى التي ندر فيها الضبط بالشكل . وفضلا عن هذا التوسع في الضبط بالشكل حدث توسع في شرح المفردات الغريبة على قارئ هذا الزمان . كذلك بجانب اشتراك النشرتين الأولى والثانية في عمل فهرس للموضوعات أضافت النشرة الأخيرة فهرسا بالأعلام والأماكن .

ولكننا يمكننا القطع بأنه استعان بمخطوطة المحقق الأولى إن لم يستعن بنصه المنشور نفسه ، وذلك لوجود جزء ساقط في الخبر الأول من الفصل الثالث للكتاب ، في نشرة المحقق الأول وهذه النشرة ، ولا يعقل أن يسقط من مخطوطتين مختلفتين نفس السطور ونفس الموضع . كذلك يتردد في النشرتين كلمات ناقصة أثبتها المحققان تطابق في العملين .



الأدب من تواد وتراحم وتقدير بناء فالكاتب يهدي عمله لمن هو له كفوا من شيوخ الأدب والمحققين . وكان ذلك هو الجوز الذي يسود مصر وما حولها من بلدان تدور في فلكها الثقافي في النصف الأول من القرن العشرين حيث يقام مهرجان ضخم لشكرهم مترجم الالفاة ومثله لتوزيع أحمد شوقي أميراً للشعراء فضلا عما نراه من مقدمات هامة للكتب الأدبية ربما يكتبها قلم الحفص المنصف .

الأمر الثاني : ان فن التحقيق عمل علمي جاد له أصوله ، التي لا يجحد الباحثون مصدرا للتعرف عليها سوى اقتحام عالم المخطوطات ، في محاولة لتحقيقها على غير هدى حتى يكتسبوا الخبرة اللازمة في المراحل الأخيرة من حياتهم ، فتفكرت نفس المحاولات الشاقة لاكتساب الخبرة نفسها التي كانت قد توصلت اليها الأجيال السابقة .

والمحقق هنا يعرض علينا بضعة من خبرته :

- (أ) طبيعة الخط وعلاقته بالمعصر .
- (ب) طبيعة الورق وعلاقته بالمعصر .
- (ج) طريقة الكتابة بين النائق وعلمه مع وضوح العناية بالورق من عدمه يكشف بعض الغموض حول صاحب المخطوطة .
- (د) ضرورة وجود نسخة أصل يرجع اليها في حالة وجود نسخ أخرى يرجع اليها ، أما اذا استحال وجود أكثر من نسخة ، فالنسخة الوحيدة هي الأصل لا جدال في ذلك .

(هـ) ضرورة عمل مقدمة تشير الى قضايا تحقيق الكتاب موضوع العمل التحقيقي .

- (و) ضرورة التعريف بالكتاب وصاحبه ، بجانب إبراز اختيارها في الكتب المختلفة ، وحيث اذا كانت هناك نصوص من الكتاب المحقق قد وردت في كتب أخرى . وتم الاستعانة بها في توثيق الكتاب .



مسئولية ما يحدث اليوم وإنما أوصد ظواهر ارتبطت بقراءتي لهذا الكتاب كان حظها أن ترد في عمل لها .

وهذا العمل (السلي - كسابقه - لم يشر قط للمخطوطة التي تم الاعتماد عليها كما لم يشر صراحة لأصحاب الجهد السابق ومدى تفسيرهم وتوليفهم) قد استوفى بعض النقص فيها سبق واستغنى عن بعض الكمال فلم يقدم من الفهارس سوى فهرس الموضوعات وأسقط فهارس الأعلام والأماكن ، إلا أنه ، - مع ذلك - فقد قدم ترجمة للأعلام وتوضيحا للأماكن التي اسقط فهارسها ، ما لم نجده في العملين السابقين . وفوق ذلك فقد استعان بسيرة أحمد بن طولون التي أشارت بل لعلها نقلت بعض نصوص كتاب المكافاة . ففي ص ١٢ يرد في النص « . . . فيها سرت مرحلة حتى لحق به . . . » وفي الهامش ٢ يعلق على كلمة مرحلة : « في الأصل : رحلة ويصعب توجيهها ، وفي سيرة ابن طولون للبوري : فيها سرت الا مرحلة . . . » ومنها كان الأمر فان الرجلين يلجآن الى كتب العصر وأخياره ليتحققا من الأمر في كل ما يحتاج لتعليق أو تفسير أو شرح . ومن الجدير بالذكر أن نشرة محمود شاكر ص ٧ قدمت نفس العبارة دون تعليق وكأنها في الأصل : مرحلة وبني ذلك أن الخلاف لا يطرد بعد ذلك ، وظني أنه رأها في الأصل : رحلة فلم يستطع توجيهها بسهولة فعد لها ظنا منه بأنها خلل من الناسخ ولكن النشرة الأولى تضع النشرتين التاليتين في حرج حقيقي حيث ترد بها العبارة مع استخدام لفظة « رحلة » دوفاً « مرحلة » ويفسر المحقق في هامشه ص ٨ الأمر قائلا : الرحلة : للمرحلة الواحدة ، كذا وجدتها في الأصل بفتح الراء وفي القاموس : الرحلة بالضم والكسر أو بالكسر والفتح والياء والضم الوجه الذي نقصده والسفرة الواحدة » وهكذا نذكر أهمية النشرة الأولى ودقتها . وسنعود للأمر نفسه بعد .

وتظهر النشرة الثالثة في عام ١٩٤١ على يدي « أحمد أمين » و « علي الجارم » ، وهما استاذان جليلان لها فضلها على العربية وأدبها . وكانت هذه النشرة ذات اعداد خاص لطلاب السنة التوجيهية بالمدرسة الثانوية . وقد أنبأ مقدمتها بالآتي :

« وكان الكتاب - مع الأسف - قد وصل إلينا معلوما بالتحريف والأخطاء فبذل بعض من تقدمونا الجهد في تصحيح بعضها ، وبذلنا نحن جهدنا في تصحيح بعضها ، وأعدنا القارئ بتفسير غامضه والتعريف برجاله ، واطه المسؤل أن يتفح به » وهذه العبارة تشير الى ما في عملها من إضافة ومن نقص .

أما النقص فتبينه من إشارتي الى ما سبقها من نشرات الكتاب كما تشير ضمناً الى اطلاعها على مخطوطة واحدة نرجح أيضاً أنها نفس المخطوطة التي لجأ إليها السابقون . وهذه الإشارة تفيد استمانتها بمن سبقها دون ذكر لاسماء أو شكر على السبق والاستفادة منه أو نقد يبرر إعادة التحقيق .

وبالفعل لن نجد أي جديد كما لم نجد أية تحريفات أو تصحيحات فأول نشرة قد قدمت الكتاب في أفضل صورة ممكنة ، وهي صورة جديرة بالاعجاب ليس بها خطأ وإنما بها التزام بأصول التحقيق ما لم تلتزمه النشرتان الثانية والثالثة . وهذا الأمر مؤثر لانفصال الأجيال وتناثر المتصارعين ما لم يكن موجوداً في أوائل القرن . وهذا المؤشر بداية متواضعة لضرب قيمة تراكم الخبرة ، الأمر الذي نما وتروع وصار بفضل بيروت عملاً من أعمال السطو أو الارتجال ونشر الكتب دون إشارة لمخطوطة أو عقق أو تراث سابق في مجال نشر هذا العمل أو ذلك ، وللاسف وصل هذا السلوك أخيراً لبعض الأفراد في القاهرة . ولحسن الحظ بل لأصالة القاهرة لم يتجاوز الأمر من مثل هذا السلوك الا قلة قليلة . وأنا في ذلك لا أحمل الاستاذين الجليلين الراحلين أو غيرهما

وقبل الانتهاء من الحديث عن النشرة الثالثة يحسن الإشارة إلى أمرين :

أولاً : أن النص في الجزء الأول من الفصل الثالث الذي أشرنا إليه من قبل قد تم استيفؤه تخميناً واستقام السياق بذلك .

ثانياً : أن طبيعة تقديم هذه النشرة لطلاب الترجيحية بالمدارس الثانوية ألزمت المحققين بحذف وقع ص ١٢٤ ، ١٢٨ وذلك لبعض العبارات من خيرين من أخبار الكتاب ظناً بمسأستها بالحياة العام . وتلك نقطة رغباً تخرج عن موضوعنا من ناحية وهي أدخل إليه من ناحية أخرى .

إن معاملة الأبناء بوضع عصابة على أعينهم تجعلهم يرون ما نحب ونحجب عنهم ما نكره شكل من أشكال تصرف النعامة تدفن رأسها حتى تخفي من أهدالها . إن حذف أي قدر من النص يشوهه ويطرش التساؤلات الساخرة ويطلق الخيال فيما يندش حيله الآباء أنفسهم . ومثل هذه الأمور تعد بالغة الدقة وكان ينبغي الاستفادة من مثل هذه المداخل اللبقة الأخلاقية لشرح ما نعجز عن شرحه لو هجمنا إليه بمبادرة وإبتداء . وعموماً يفضل حذف نص يتعلمه من حذف أجزاء منه .

مؤلف الكتاب - ٢ -

سبقنا إلى الحديث عن نسخ الكتاب ونشراته لمسأستها بقضايا عامة تتجاوز كتابنا إلى غيره . ويطرش ما أثير سؤاين لمن الكتاب ؟ وما أهميته ؟

صاحب الكتاب هو أبو جعفر أحمد بن يوسف بن إبراهيم المصري عاش قرناً من الزمان من ٢٤٠ إلى ٣٤٠هـ . وقد ولد في مصر ، وعاصر أحداثها إلى ولاية خواروية في العصر الطولوني ، فهو مصري المولد ، مصري النشأة ، مصري التربية ، تدل على ذلك روايته في كتابه « المكافاة » ، فإنه لم يرو عن غير المصريين ولم

يحدث إلا عن أخبارهم ، أما أخباره الأخرى عن بغداد ، فهي مما رواه عن أبيه يوسف بن إبراهيم ، الذي كانت أمه داية ومربية لإبراهيم بن المهدي أنجي هارون الرشيد ، فنشأ معه حتى صار كاتبه . وهاجر يوسف هذا إلى مصر حوالي ٢٣٠هـ وعاش فيها وتزوج - فيها يرجع الأستاذ محمود شاكر - بمصر ثم أنجب ابنه أحمد بمصر ، وقد استقر به المقام في مصر ، حتى مات صام ٢٦٠هـ . وقد أطلق عليه المصريون لقب « يوسف بن إبراهيم المصري » ومن الواضح أننا لا نعرف أصله . والسبب في ذلك فيها أرى هو وضاعة شأنه فنحن لا نعرف شيئاً عن أبيه سوى اسم إبراهيم ، وأمه ظئر (مربية) إبراهيم بن المهدي ، فهو في الحقيقة إلى أمه ينسب . وانتقل نسبه الأموي إلى ابنه أحمد ، الذي أطلق عليه ابن الداية . وسبب اختياره لمصر غامض ، ولا أظنه إلا أصله المصري فلا يعلم أن تكون أمه جارية مصرية ، مربية لابن المهدي ولعلها تزوجت بمولي مصري ، فأنجبت يوسف بن إبراهيم ، وهذا هو المبرر الوحيد لاطلاق لقب المصري عليه بمجرد وصوله إلى مصر فلو كان له موطن غير مصر ما قبل اللقب المصري إلا ملحقاً بلقبه المنسوب إلى موطنه . والاحتمال الآخر - ونحن لدينا عنه أخبار قليلة - أنه حمل لقب المصري قبل قدومه إلى مصر نسبة إلى موطنه مصر . وهذا الاحتمال هو الأرجح بالتصديق . ولعل زوجته قد اشتغلت بمهنة أمه ، فاطلق على ابنه لقب ابن الداية . وهذا كله مع كل الأخبار التي يمكن أن نستفيها

من كتاب المكافاة تؤكد مصرية الأب يوسف بن إبراهيم . فالجزء الخامس عن عمه اسحق بن إبراهيم ، وهو غير يتعلق بمصر ، فعنه فيها يبدو يعيش في مصر دون إشارة إلى موطن آخر . كذلك أسرته عريقة في مصر بدليل وجود نساء عجائز بها ، فهو يقول في الجزء الثالث والعشرين من كتاب المكافاة : « وكانت تتناوب عجائزنا

ومن ذلك كله نعرف أن أحمد بن يوسف بن ابراهيم عاش في مصر عمره كله ، لم يتصل امره بغير أهلها ، الا عبر روايات أبيه الذي تنقل بين مصر والعراق والشام ، وان فهمنا من سياق حكايات المكائنة أن الأسرة استقرت في مصر طوال الوقت منذ هجرة الأب إليها في حدود عام ٢٣٠هـ . ومن الأب أخذ الابن فن الحياة ، فالأب التفت الى ضياعه وأمواله ينميها ، كما استن السلوك المستقيم ، وتفق في العلم والأدب والكتابة لينال مكانة اجتماعية مرموقة ، دون مطمح للمعيش بل ذلك أو نيل للمناصب . وعاش على حرف يحاول أن يتجو بسفينته حياته من الفرق في بحر الفوضى في العصر العباسي الثاني ، حيث كث تغير الولاة وتبدل الجبلة ، وشاع التمرد ، كما شاع قطع الطريق . ويخط الابن نفس الخط دون تعديل ، وان كان يبدو من الأخبار أنه أكثر توفيقا من أبيه .

وكل ما لدينا من أنباء عن حياة الكاتب أحمد بن يوسف لا تعني شيئا بخوار تجسم تلك الحياة في كتابه المكائنة .

لقد حاولنا أن نترجم حياة المؤلف فلم نفلح في خلق صورة كذلك التي يطلعا القارئ في كتاب الرجل . ولكننا أثرتا تقديم بعض المعلومات التي تعمد في تحديد المسائل الآتية تحديدا دقيقا :

- ١ - أننا أمام كتاب يعالج قرنا من الزمان شهد استقلال مصر وتشكيل دولة الطولوسيين فيها ثم اتساع هذه الدولة ، كما تشهد أيضا سقوط تلك الدولة ، وانحيارها ، وكما أخذ أحمد بن طولون بسيفه أتباع العباسيين ، أخذ العباسيون أسرته وأتباعه بالسيف ، وبين للمذبحين جرت مذابح ومذابح ، وقامت أبعاد وأعياد ، على أشلاء فلاحى الأرض في مصر ، بل وعلى أشلاء متضمني الضياع المسؤولين عن أدارتها وجبايتها .
- ٢ - أن مؤلف الكتاب اتصلت أسبابه بالأعيان

عجوز جميلة المذهب . . . الخ . . . وصاحب الكتاب يتحدث بلغة أهل عصرنا هذا في مصر ببساطة المواطن المصري العريق في مصر ، ففي الحكاية الحادية عشرة يفتتحها بهذه اللهجة المصرية : « ونزل في خارتنا غلام أمرد . . . الخ » . وأخيرا نشير في هذا الى احتمال سبق أن طرحناه عن امتهان أمه لأعمال الداية أنه يحكي خبرا على لسان أم أسية قابلة أولاد خارويه (خير ٦٢) كما يحكي خبرا آخر على لسان نعت مولاة أحمد بن طولون (خير ٤٣) وفي خبر ثالث يعلن عن زواج أبيه من غير أمه لامرأة اسمها ميمونة ابنة داية الجطل مزاحم بن خاقان مما سنشير اليه بعد (الخير ٦٤) ، فهو على صلة بالقابات عن طريق أمه أوجدته بشكل أو بآخر . ولهذا ولعلم انتسابه للعرب ولعيشته في مصر وانتمائه إليها ، وهي إقليم بعيد عن بغداد ، لم يمن أحد بتسجيل نسبه ، أي الاحتفال به أو بابنه ، وهذا شأن التاريخ القديم يتم بالفلك ، ويلغوي الانساب الرفيعة ، بشرط أن يكون هؤلاء في عاصمة الدولة . كذلك سحبت التاريخ القديم عن غضب عليهم حق الوجود في صفحاته في أحيان كثيرة . ويوسف بن ابراهيم هذا ألف كتابا في الطبخ ، مما يدعم ارتباطه بالنساء المريات الخاضعات في القصور ، واستغفنه من خبرتين في تأليف مثل ذلك الكتاب ، ولا سببا أنه ابن داية فضلا عن زواجه من ابنة داية تعرف بميمونة كما سبق لنا القول ، وهي مولاة أم محمد بنت الرشيد ، وقد ريت تلك المرأة أبا الفوارس مزاحم بن خاقان ، الذي ولي مصر عام ٢٥٤هـ ، وقد كان بيت والد مزاحم بن خاقان في نفس حارة بيت ابراهيم ، والد يوسف المصري هذا . من ثم فإن فقد يوسف النسب الرفيع ، فقد اتصلت أسبابه بيت الخلافة عن طريق النساء ، في شخص أم يوسف ظفر ابراهيم المهدي ، أو أم زوجته ظفر أم محمد بنت الرشيد ، وظفر مزاحم بن خاقان (الخير ٦٤) .



والفضلاء عن طريقين أحدهما ورثه عن أبيه ، وهو النساء الخادعات في القصور المتصلات بأهل رجال الدولة ، وأما الطريق الثاني فهو طريق الفضل والمعطاء والعلم . والطريقان مما حفظا عليه روحه وماله .

٣ - أن نسب المؤلف وحلوه من الحكام ألصقه بمعامة الناس وأدخله بيوت المستورين بالاحسان . والمستورون هم الفقراء تمنعهم حزة النفس أن يتكفؤوا الناس إلخافا . وعلمه وفضله واتساع ثرائه ألصقه بالطبقة المتوسطة من الوجاه والتجار وجعلته كضو الوزراء ، والعمال ، فكان له من التوفيق في كتابه ما تجاوز حدود العصر .

والآن حان لنا أن نتكلم عن كتاب المكافأة لنعرف مدى أهميته ، وذلك بعد حديثنا عن نشراته ومؤلفه .

المكافأة بين الفكرة وطرحها - ٣ -

يقدم الكتاب في شكل رسالة من صديق الى صديقه ، وإن كنا لا نتيين من الصديق الذي كتبت اليه الرسالة . والرسالة تتضمن مقدمة وثلاثة أقسام : تبدأ المقدمة هكذا « إن أشد على المحتمن من عنته ، عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتكبيه الصواب في بغيته . ولكل وجهة من الجدوى ما تستلزم به صوابها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية ، (ويهدي اليه) صالح التوفيق » وهذه العبارة المركزة تكشف مبدئيا عن خصيصة أسلوبية في الكتاب كله : وهي تضيق الخناق على الدلالات الواسعة بأبنية دالة شديدة الضيق ، لا تترك دلالاها الا للمتأمل في هدوءه ، قمشلا بالجملة « عدوله في سعيه عن مصلحته ، وتكبيه الصواب في بغيته » توهم بشيء من التزاوج والترادف كما نجد عند الجاحظ وكما لاحظ محمد كامل حسين . والحقيقة غير ذلك فالجملة الأولى تفيد متساويتان إيفاسيا ومع ذلك فالجملة الأولى تفيد

الانحراف في السعي عن اتخاذ إجراءات تحقق المصلحة لمن يسعى . والثانية تنيد : الخطأ في تحديد الهدف . فهناك إذن لمن يصاب بكارثة ما ، ما هو أعظم ضررا من كل كارثة ويمثل ذلك في أمرين أحدهما الخلل في السلوك الصحيح والثاني : عدم تحديد الهدف .

وإذا نظرنا في بقية العبارة ، رأينا يضيف إلى الحقيقة السابقة أمرا جديدا عاما : إن كل هدف مفيد له مدخل يحطم كل العقبات اليه ، وهذا المدخل لا يتحقق الا بالروية وحسن التوفيق في معالجة الأمور . فالكتاب بهذا يثير قضية خطيرة أثارها ميكافيلي بعده بقرن طوال . وإن كاتبنا كما سندرك بعد معالجة الشق الذي لم يعالجه ميكافيلي في كتابه الأمير . إن ميكافيلي يطرح أساليب تحقيق الهدف السياسي للحاكم ، وابن الداية هنا يطرح أساليب تحقيق هدف الوجود في مواجهة الحاكم ، وقضايا التعامل الاجتماعي للمحكوم . وهذا أمر جليل يستثير فينا قدرا أكبر من الاحتفال بالكتاب وتلقيه في تأمل عميق .

من ثم نخفي مع المقدمة القصيرة الموجزة في فقرتها التالية : « وقد رأيتك لا تزيد من رغبة اليه . فيها تحدوه على برك وتحته لما أغفل من أمرك . هل نَصْ مكارم من سلف . وترى أنه يشي الى مساجلتهم ، فلا تبلغ في هذا أكثر من إحراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد في الراغب فضيلة تحته على شفيق قصده . ولو عدلت عن مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكنت لك ذرائع يمت بها الراغب ، وتوجد المرغوب اليه سبيلا الى الانعام ، وتفسح أمه في مواترة الاحسان . ولم يؤت الجود من مائت هو أغضض من مغادرة حسن المكافأة ، ولم أتعمت النظر فيها لوجبتها أقوى الأسباب في منع القاصد ، وحيرة الطالب ، ولو كانت توجد مع كل فعل استحقتها ، لآثر الناس قاصديهم على أنفسهم ، وبلجروا على السنن الماثورة

للأخذ ، وأن من أعطى اليوم أخذ غدا ، ومن أخذ الآن أعطى فيما هو قادم من الزمان ، فالحياة سلسلة من الأخذ والعطاء لا تنفصل . ومن هذا الوعي نشق القيمة الحقيقية وهي : حضى الأخذ على العطاء وعلى مكافأة المعطي وحضى للمعطي على العطاء بمكافآته بالعطاء حين يحتاج ، أو يقع في شدة . ويصبح الجرد الحقيقي هو مكافأة من أعطى فيتوارى عطاؤه ويستمر ، وتكريم من أخذ بانتظار عطاؤه ، كتمام للجرد الذي بدأ يوم أن أخذ .

وبهذا يتم الوعي بحقيقة أعقق ، تدعم القيمة السابقة ، هي أن الناس متساوون ، وإن علا بعضهم فوق بعض فلعلة طارئة من منصب أو مال ، وهذا الملو خدعة ، لأنه صفة المنصب أو المال ، وليس صفة أصيلة في الإنسان . ولذا فمن خلال قيمة الجود يفهمها الجديد الذي يطرحه الكاتب تبرز قيمة المساواة لتسقط من وعينا أي وضع طبقي نكسبه . ويصبح أمرا منطقيا أن يعمد الكاتب إلى تأكيدهما في أول صفحات كتابه في « الخبير القصصي رقم ١ » في حوار بين رجل السلطة وبين أحد عملائه الصغار بعدما أمر رجل السلطة صاحب الديوان بقطع يد العميل أمامه فقال العميل : - استعني أصلح الله الأمير

فقال صاحب الديوان :

- وما يكون من مثلك ؟

فقال العميل :

- أن لم يقدر في الزمان رفعتي إلى منزلتك ، فلا تأمت على حطك إلى منزلي ، فيكون مني ما محمد .

فقال صاحب الديوان :

- أطلقوه فقيه عظيم .

تلك هي قيمة المساواة . أما القيمة الأخرى فهي المفهوم الاجتماعي للأخذ والعطاء ، فلا ينبغي أن ننظر إلى من أعطانا متصورين أنه الوحيد الذي يستحق

عهم . وفي هذا النص ينقسم الناس في نظرنا إلى قسمين : قسم راغب وقسم مرغوب إليه . والراغب طالب شيء . والمرغوب إليه قاصد إحسان في الأداء بعطاء الراغب ، وبالبعد قليلا عن مصطلحات الكاتب المكتفة (مثل تعبيره : القاصد يريد الشاكر لما هو فيه أو لما أخذ بالقصد إلى مكافأة من احتاج لما عنده أو من سبق وأسدى إليه يدا) فإننا نجده يقدم إلى صديقه الذي يكتب رسالته إليه شيئا من اللوم الخفي غير المباشر ، لأن هذا الصديق تصنيفا للناس - وهو في الحقيقة تصنيف يوافق عليه عصر المؤلف ولعله أبشرا تصنيف كل العصور بما فيه عصرنا - على أساس أنهم أخذ ومعط ، والأخذ لا ينتظر إليه قط ، بل إن كل التراث يحصل بالمعطي دون الأخذ ، كان هذا التصنيف تقسيم حاسم وجامد وثابت للناس . وأصبحت كل الفضائل تسند لمن أعطى دون غيره .

والكاتب يرفض هذا التصنيف البائس لأنه يحمل حقيقة معروفة : هي أن الأخذ لابد أن يعطي ، وأن المعطي لابد أن يأخذ . وأنتا ينبغي أن نحمد للأخذ عطاءه المنتظر ، وأن لا نبالغ في شأن المعطي ، لأنه أخذ بالضرورة . ومادام الأمر كذلك ، فالكارثة التي وقع فيها الصديق الموجهة إليه الرسالة ، والتي تقع فيها جميعا ، وهو علم وعينا بذلك فتحتفل بقيمة ضارة ، ونعمل القيمة الحقيقية التي يفرضها الواقع ، ومن ثم فنحن دائما على المستوى التعليمي ، وغير وسائل نشر الظفافة ، فبعد المعطي ، ونذكر أمثلة من السلف كنماذج للعطاء ، ينبغي أن تحتلها الأجيال ، ونعمل شأن الأخذ حال تحولها إلى معط . وبهذا ننشر فضلا ناقصا وقيمة لا تشجع على خير ، فإذا حفزنا من يعطي على استمرار العطاء دون مقابل ، لضاع الجود ، ولكان العطاء سببا في يأس صاحبه وشبهه به . لاذ القيمة الحقيقية التي إهملناها هي أن العطاء فعل ضروري

العربية النظرية ، ونخص بالذكر رسالة طرق الحصاة لابن حزم . ان هناك صديقا لابن الداية كتب اليه يسأله حلا لمشكلة أو عنة امتحن بها . فيقول له « ان أشد حل المتحن من محنته ، علو له في سعيه عن مصلحته ، وتنكبه الصواب في بنيتها . وهذه العبارة المكثفة تطرح فكرا راقيا للكاتب ، وهو فكر تحليلي موضوعي فأمام ما تطرحه علينا الحياة من امتحان ينبغي أمران :

١ - أن يكون سعينا لتحقيق مصلحتنا لا ينحرف عن ذلك .

٢ - أن يكون هذا السعي مسبوqa بتحديد الهدف (أو البقية) تحديدا يتسم بالصواب .

والمحنة الحقيقية هي أن يكون سعينا في غير مصلحتنا وتحديدا للهدف متكبنا عن الصواب . وهذا لوم خفي للصدوق يتهمه بالسعي في غير مصلحته ، والخطأ في تحديد الهدف . ولأول وهلة نحن أمام مفهوم للسلوك الاجتماعي يقوم على فكرة الخطأ والصواب وي طرح أسلوبا عمليا في الحياة الاجتماعية يرسم خطوات السلوك من سعي لمصلحة وتحديد هدف .

وتسير المقدمة في هذا الطريق « ولكل وجهة من الجندوى ما تستنزل به عوائلها ، ويقرب معه ما استصعب منها ، يستثيره حسن الروية » (ويدي اليه) صالح التوفيق « فما دام من الضروري تحديد الهدف فكل هدف مدخل خاص به يقهر كل الصعاب اليه . ولا نكتشف ذلك المخل الا بالروية ، وسليم التوفيق بين الأمور .

ولكن ما هي عنة الصدوق أو مشكلته التي حدثت بابين الداية الى ما سبق ؟ يأتي بعد ذلك في المقدمة « وقد رأيتك لا تزيد من رغبة اليه - فيها تحمده على يرك ، وتحشه على ما غفل من أمرك - على نصص مكارم من سلف . وترى أنه يشي الى مساجلتهم فلا تبلغ في هذا أكثر من احراز الفضيلة للمرغوب اليه ، ولا توجد

المكافأة على عطائه . ان الأخذ يوفي دين المعطي اذا حاكاه في العطاء ، وسدد الدين الى أي فرد في المجتمع ، لان سلسلة الأخذ والعطاء هكذا مستتشر في دائرة تتسع لتعم الجميع . ونستطيع بسرعة الوصول الى هذا العمق الاجتماعي لمفهوم الجود (الأخذ والعطاء) عند كاتبنا من الخبرين القصصين رقم ٢ ، ٣ . ففي الخبر رقم ٢ قرر صاحب الخراج / معاقبة / أحد للتأخرين من المتضمنين (ملتزمي سداد الخراج) لسد عنه الدين أحد الموجودين ممن لا يعرفه ويعد ما سدد عنه الدين التفت الى جاره له وسأله :

- تعرف هذا الرجل ؟

فقال :

- نعم ، ومن العجب ألا تعرفه .

فقال :

- يا أخي - أمر في رجل (يريد : امر بمعاقبته) ، يجري جبرانا في معاشنا بما لم أطق والله احتماله ، وعندي ضعف ما طوب به ، وكانت صيانتها (من الضرر) أحب الي مما حوتها (امتلكه) . فاذا لقته ، فعرفه أي أورد المال عنه ، لئلا يورد المال مضعفا .

وفي الخبر رقم ٣ ينقل أحدهم أعرابيا من قطاع طريق وقد حاولوا سلبه فيسأل الأعرابي الرجل وقد عجز عن مكافأته : كيف يرد على هذا المعروف ؟ فاجابه :

- اذا رأيت رجلا أحاطت به خيل (تريد) سلبه فلديها عنه ، فقد كافأت عارفتي (أي معروف) .

لمن أتفذه أحد الناس من الفرق عليه أن ينقل أول غريق يقابله ليرد جميل من أنقله . فمفهوم حسن المكافأة اذن له عمق اجتماعي يتمثل في المساواة بين الأخذ والمعطي ، وفي أن حق المعطي لدى الأخذ يمكن سداده لأي فرد يحتاج المعطاء .

ويربط أول المقدمة بأخرها نستطيع ان نطرح قصتها ، ونحن في ذلك نستعين بمنهج كل الكتب

صورته المثل في شعر الملح العربي وفي سلوك الأفراد مع الحكام وذوي الجاه أو السلطة أو المال . انه سلوك يقوم على استهلاك كل الفضائل في خدمة الملوح ، أو تذكرة بذوي الجود من السلف ونسبة فضائلهم اليه حتى يجري مجراهم . وهو سلوك يتزع بالمملوح الى الزهو والمطاء ، ثم يضيّق بما يسمع لتكراره وعدم جدواه ، فيغفل عن المطاء ، بل ويتخل عن الماحسين المتأففين الى استقبال من يسعى بهم من منافقين جلد ، يترجمونهم بابتكار مداخل جديدة ، وهكذا .

ما هو الحل ؟ لقد طرحه العبارة السابقة لهذا الكلام من المقدمة . إننا ينبغي أن نعدل عن صيغة الملح ونسبة الفضائل للمعطي وننخذ أسلوبا جديدا مختلفا يقوم على توعية المعطي بمفهوم جديد تماما للجود . وأيضاً نستنتج هذا المفهوم من أسلوب الكاتب المركز الشديد التركيز . انه يطلب من صديقه أن يذكر له رغب اليه في طلب المطاء حسن مكافأة الأخذ للمعطي . بعبارة أخرى ، هل الصديق أن يمدح الآخرين بديلاً عن مدح المعطي ، يذكر ما يظهرون من وفاء ومن رد للجميل بأجل ، فيدرك المعطي أنه بمطاعه يشكل رصيدها استثماراً دائماً الزيادة والربح . وهذا الحل يعني الأخذ من سحق ذاته وشخصيته ، ومن تسول المطاء ، ومن الوقوف موقف المتأفك في عين المعطي ، فيقبل عليه حيناً ويتغيره من وجهه في معظم الأحيان ، لأنه في النهاية يجعل الأخذ وعداً بالمطاء وحسن المكافاة .



ولا يترك صاحب الرسالة صديقه حائراً إذ يقدم له مجموعة من الأخبار تبسط وتفصل ما قاله بجملاً ، إذ تنتهي المقدمة بقوله : (وقد كتبت لك) في هذه الرسالة أخباراً - في المكافاة على الحسن والقبيل ، تنم الخاطر ،

للرغاب فضيلة تحته على شفيق قصده ، ان الصديق يحاول دائماً أن يوقظ فيمن رغب الى عطائه كل سبيل تدفع هذا المعطي الى استمرار تقديم المطاء اليه ، دون أن يتيح له فرصة بأن ينساه أو يغفل عن برة . وأسلوب الصديق في جذب المطاء هو ذكر مكارم القداماء السالفين لاستنباط المعطي على منافستهم في المكارم . وباستمرار هذا السلوك يكتشف الصديق أن كل الفضائل قد نالها المعطي ، وأن التراث بماضيه وحاضره ينسب اليه كل فضيلة ، أما الأخذ (أو الرغاب في نيل المطاء) فلا سبيل الى الفضائل أمامه بل سلب من كل فضل نسب الى المعطي . وهذا يعني أن الصديق يعاين وضعا يسلبه من كل فضيلة ، لأنه أخذ من عطائه غيره ، راض في ذلك المطاء ، مستمر في تمجيد كل معط سلف ، حتى لم يعطيه على استمرار المطاء ، حتى أحس بضرورة المعطي واغضاله لما سار عليه من سنة عطائه ، بجانب فقدانه لذاته حال وقوفه بباب الآخر مادحا لفضائله .

ومن هنا يطرح ابن الداية على الصديق الحل الذي يجب له عطائه المعطي ، وفي نفس الوقت يحقق ذاته ويصونها من ذل الملح والسؤال . ان الحل يظهر في غاياته للصديق في الفقرة التالية من المقدمة : « ولو عدلت من مكارم من رغب اليه ، الى حسن مكافأة من أنعم عليه ، لكانت لك فرائع تمت بها الرغاب ، توجد المرغوب اليه سبيلاً الى الانتماء ، وتضع أمه في موافرة الاحسان » .

والحل جد خطير ! اننا أمام موقف صارم من السلوك الاجتماعي في عصر الشاعر وما سبقه من عصور بل وفي عصرنا ، وهو موقف غير متشجع بل لا يلجأ للهجوم قط ، الا بقدر ما أحسنا من لوم خفي للصديق . ان السلوك الاجتماعي الذي يعد ما يطرحه المؤلف من حل للصديق موقفاً صارماً منه ، هو التناق الذي أخذ

وتقرب بغية الراغب عما جمعناه من تقديمنا وشاهدناه بعضنا ، وبالله التوفيق . فابن الداية يطرح عبر الأخبار أهدافا ، وسبيل تحقيقها ، في إطار ما يطرحه من مفهوم جديد لفكرة الجود ، في سلم من القيم الإنسانية ذات البعد الاجتماعي .

من الواضح أنه يرفض التصنيف التقليدي الذي يطرحه التراث والعصر ، مثلا فيما طرحه عليه الصديق من معضلة ، وأعيى به ما أشار إليه من تصنيف الناس الى آخذ راضٍ في العطاء ومعط مرغوب إليه . وهو تصنيف يفرض انحازا من السلوك ومن القيم تؤدي الى القضاء على الجود ، والياس منه ، لأنها تفرض على الراضب أن يطرح نماذج مثالية من مكارم السلف ، لكي تفري المعطي على أن يسقط كل فضائل هذه النماذج على نفسه المرغوب إليها ، وهو سلوك منافق يحتفل بقيمة مزيفة ، تجعل للمعطي كل فضيلة وتستغفر لمخالفة مكارم السلف دون جدوى ، لأن الآخذ هنا لا يمثل دافعا للمعطي حتى يسيل . فضلا عن خطأ ذلك السلوك وزيف القيمة ، هناك خطران : أحدهما ضيق المرغوب إليه بالعطاء وعدم جدواه ، وإقفال الباب أمام الآخذ لنيل أية فضيلة ، سوى التواكل والاعتماد على مصدر غير مضمون . والخطران يتبعان من ضيق أفق التصنيف في تصويره ثبات القسمين ووضوح الحدود بينهما ، فكأنما هو تصنيف طبقي يجعل الآخذ كما مهملا لا فعل له ، والمعطي نبلا يمتلك كل الفعل والفضيلة .

وانطلاقا من هذا الرفض يقدم مفهومنا جداليا للعلاقة بين الآخذ والمعطي : (الراغب والمرغوب إليه) . فالآخذ اليوم يعطي غدا . والمعطي الآن يأخذ فيما هو آت من الزمان . ومفهوم الجود اكتمال الدائرة ، وتواتر حركتها ، بمعنى أن نقطة البداية على المحيط أن يبدأ معط بالعطاء فيعود المحيط في التناغم الى نفس النقطة ، بعطاء لكافة المعطي فيصير آخذاً ، يعطي من جديد أملا في

تدافع نقاط المحيط إليه بمكافأة جديدة . وأسلوب الآخذ في آن محدد مع المعطي هو خلق الوعي لديه بأن العطاء رصيد مستمر يتزايد ربحه مع الأيام ، فيصبح الآخذ مثل عميل البنك يأخذ منه اليوم ويودع فيه غدا . فبما إذا صح هذا التشبيه . ففالحياة في نظر كاتبنا سلسلة متصلة من الآخذ والعطاء ، والوجود الحقيقي هو وعينا بأن العطاء أسلوب للآخذ ، وبين يرد مع أجزل الفوائد ، وبأن الآخذ دافع للسداد والمكافأة وتواتر العطاء . ولما كانت لحظة الآخذ تمثل لحظة ضعف للآخذ ولحظة قوة للمعطي مما قد يجعلهما مجالاً للمساومة والاستغلال ، فإن على الضعيف تذكير القوي بقانون الجود ، ومنطق الحياة ، وهو أن الآخذ قوة كامنة والعطاء ضعف كامن ، وكل (كامن) الى ظهور ، فلندخر من قوتنا لضعفنا ، ولندهم ضعف الآخذ لا يفاقم قوته الكامنة .

وانطلاقا من هذا المفهوم للجود تبرز مجموعة من القيم في تشابك . أول هذه القيم هي قيمة المساواة بين البشر ، وهي قيمة تفترض أن المساواة هي الأصل ، وأن القوة والضعف عارضان ، لا يرتب عليهما حلول القوة على الضعيف ، وتمييز طبقيا ، لأن كل علو له على غيره هو صفة للمنصب أو المال أو النسب ، وتلك الأشياء ليست من الصفات الأصلية في الإنسان . فدائما في ظل هذا المفهوم أن نسقط من وعينا أي وضع طبقي نكتسبه ونثبت في وعينا قيمة المساواة .

ولهذا ففي أول صفحة في أول خبر من أخبار الكتاب يبرز الكاتب هذه القيمة ، ففي حوار بين أمير ورجل عادي يتعرض لعصف الأمير يقلل ذلك الأمير من شأن الرجل العادي « وما يكون مثلك ؟ » فيرد الرجل « ان لم يقدر في الزمان رفعتي الى منزلتك ، فلا تأمنه على سطك الى منزلي فيكون مني ما تحمده » فيقول الأمير في انبهار وفهم لعمق العبارة وصحتها « اطلقوه ففيه عظيم . »

واسترحت ! ولا تعلم أن أباك خلف لك هؤلاء الآباء بأسرهم (حشد عظيم من أصدقائه) ، يروونك عن الخطأ باليمين العقوبة ، ولا يشفعون في مصلحتك من عظيم ، ما كان أبوك يرق عنك فيه ؟ ، وفي الحكاية الثامنة يقوم الخال بحسن مكافأة من أحسن إلى ابن أخته ، ليس للقرابة بينه وبين ابن أخته ، وإنما لقرابته بالمحسن ، وهي قرابة اخترعها كون المحسن عمتا ، أي أنها المسئولية الاجتماعية .

وإذا تشابكت قيمة المساواة والقيمة الاجتماعية ، تجاوزت قيمة الجود الأفق الضيق لأي فواصل تقوم على أساس الدين . ففي القبر العشرين يكون المعطي نصرانيا وحسن المكافأة من المسلم ، فريد النصراني بما هو أحسن ، فيتمتع المسلم وهكذا دون نهاية . فمفهوم الجود قيمة اجتماعية محضة ، لا تقوم على أساس ديني أو أساس أخلاقي ، وإنما هي صيغة لصنع التكافل الاجتماعي في ظل أفق إنساني رفيع ، وبعد نظر يعطي وهو يؤمن بأنه يستثمر بأوفر الربح . وهذا الربح لا يتوقف بمزول المعطي عن جابه ، أو بموته كما سبق وعرضنا ذلك مستشهدين في الخبر الخامس والتاسع ، وكما يؤكد ذلك عدد من الأخبار مثل الخبر الحادي والعشرين ، حيث يصل حسن مكافأة يحيى بن خالد بن برمك لمن أعطاه (في مسجته مكافأة على ما سلف له من يحيى) بعد نكبه وموته بزمان . أيضا ما حدث في الخبر السادس والعشرين لوالد المؤلف عند موته ، حيث أنقذ أبنائه حسن مكافأة له على ما سلف منه من عطاء . والخبر السادس يقدم حسن مكافأة لمسلمة بن عبد الملك إلى ذوقه جزاء صنيع قديم ، ونفس الشيء يحدث من حسن ذكر هشام بن عبد الملك بين يدي المنصور ، وقد أحضر رجلا كان من رجال هشام بن عبد الملك ، ويسأله عن سيرة هشام لأنها كانت تعجب المنصور ، فكان الرجل يترحم عند كل جوار من ذكره ، فأحفظ

ففي كل إنسان عظيم ، والمنزلة العظيمة أو الوضيعة أوضاع طاردة ، تمثل خلافا في وهي الإنسان . والقيمة الهامة الثانية التي تبرز فوراً في الخبرين الثاني والثالث ، هي أن الأخذ لا يشترط عليه حسن مكافأة من أعطاه شخصيا بل حسن المكافأة بتكرار العمل (أو العطاء) الذي صدر عن المعطي ، كما لا يشترط في المعطي أن يعطي من يرغب إليه لذاته بل لحماية إنسان آخر من وضع ضار لا يتحملة هو ، وذلك يعني ما يمكن أن نسميه بالقيمة الاجتماعية للأخذ والعطاء . فالجود إذن عمل اجتماعي يستجيب بالضرورة : أن كل معط أخذ وأن كل معط وأن كل عطاء في الحقيقة هو مكافأة للأخذ على عطاء سالف أو قابل . ففي الخبر الثالث يسأل الأخذ المعطي كيف أرد عطائك فيكون الخطاب بأن تسدي لمن قابلك في شدة نفس ما أسديته إليك . وفي الخبر الثاني يسد الرجل دين رجل آخر لا يعرفه ، لأنه لم يطق أن يتحمل ما يقع على المدين من عقوبة ، ولأن صيانة المدين من الضرر - ما دام قادرا عليها - أحب إليه من كل ما يملك .

والقيمتان معا تقدمان الأخذ والمعطي على قدم المساواة ، وتجعل علاقتها ذات بعد اجتماعي مطرد ، لأن المساواة بين الأخذ والمعطي تفرض على الأخذ حسن المكافأة أي مسئولية اطراد العطاء ، ومحاكاة فعل المعطي ، وهي مسئولية تتسع حتى أن من يخلف يرى في السلف آباء . وروى به هله جمال فيه ، إذ يقول الوالي الحالي للوالي السابق المنزول وقد ساعد حالته واحتاج للعون في الخبر الخامس (إنه لا فرق بينك الساعة عندي في المرتبة التي كنت فيها ، ومن جالنا فيها أنفضى إلينا أن نحسن فيه خلافة من تقدمنا ، وأن نراهم كالأباء المستحقين البر من أولادهم) وفي الحكاية التاسعة عندما يموت الأب يحسن أصدقائه مكافأته ، في علاج جهل ابنه ويعدونه « تنوهم يا جاهل أن أباك مضى

للجود . ان المسؤولية الاجتماعية هي أن تمتد الجود في الزمان والمكان ويعم الناس وتتصلب السلسلة ويربو استثمار العطاء . وهذا هو السلوك الحسن . ووصف هذا السلوك السليم بأنه حسن يقدم القيمة الجمالية للجود حتى أننا كما أوردنا في الخبر الخامس على لسان الوالي لسلفه « . . ومن جمانا . . الخ » فحسن المكافأة جمال . وتكثر الشواهد على تلك القيمة الجمالية ، ومن ثم فإن من يقطع سلسلة الأخذ والعطاء بأن يأخذ ولا يعطي أولاً يحسن مكافأة المعطي في سعي لاستمرار احتلاله لوضع الأخذ ، فإن سلوكه هذا قصر في النظر يجره بالضرورة الى الاساءة لمن أعطى ويحسن مكافأة غيره . وهذه الاساءة تتضمن عكس ما طرحنا من قيم للجود فهي تتضمن قبحاً مضادة ، تخرق المساواة ، وتسيء للمجتمع ، وتسم بالقيح . ولهذا سمات مكافأة من يترفعها انطلاقاً من قاعدة معروفة هي : الجزء من جنس العمل . ويكون من المنطقي أن يكون القسم الثاني من الكتاب تحت عنوان : « المكافأة على القبيح » .

ومن هذا العنوان ندرك أن استعمال لفظة « مكافأة » يعني هنا دلالة محددة : « انها مقابل العمل وأجره . » فالكتاب يحاول دائماً التجرد من المفاهيم الشائعة الى نحت مفاهيم جديدة .

واستخدام المكافأة بهذا المفهوم يلغي البعد الأخلاقي لها ، ويتزع عن الكلمة تصور صمودها من سلطة أهل تملك صلاحية الحكم على الأشياء الجيدة ومكافأتها ، وأيضاً تحمل محل كلمة « المطاب » بمفهومه الأخلاقي ، وتصير ذات مفهوم موحد يشمل العقاب كما يشمل الثواب بدلالة جديدة مرحلة . إنها تصير نتيجة حتمية للفعل الانساني ، وهي اما نتيجة سيئة او حسنة طبقاً لاساءة الفعل أو إحسانه . من ثم يتجنب الكتاب استخدام الثواب أو العقاب كما يتجنب استخدام الحسنة

ذلك (جماعة المبشرين) فقال له الربيع « كم ترحم على عدو أمير المؤمنين ؟؟ فقال الرجل للربيع « مجلس أمير المؤمنين أيده الله - أحق للمجلس بشكر المحسن ، ومجازاة المجرم ، وهشام في عتفي قلادة لا ينزعها الا غسلي » فقال له المنصور : « وما هذه القلادة ؟ » فقال : قلدي في حياتي ، وأغواني عن غيره بعد وفاته » فقال له المنصور « أحسنت بارك الله عليك ! ويحسن المكافأة تستحث الصنائع وتزكو الموارف . » (الحكاية الثانية والثلاثون) .



هكذا نجعل القيمة الاجتماعية للجود من الأخذ والعطاء سلوكاً ممتداً في الزمان والمكان وشاملاً لكل الناس .

في ختام أخبار المكافأة على الحسن يوضح المؤلف أن أخباره هادئة وأن موقفه من الجود موقف فلسفي واج بقوله « وقد شبه بعض الفلاسفة لحسن المكافأة بالحسام الصقيل الذي يؤدي وقوع الشمس عليه اتبعات شعاع منه يجلو غياهب الدجنة المظلمة ، ويكون وفور شعاعه على حسب صفه . وقال أفلاطون : « من حسنت مكافأته لم تنضب خبثته فيما التمسه لأنه يقيم الموارف مقام ديون يتحملها لا يسعه اغفال أذائها . وإنما يغضب من المنع من أثر نيل المعرفة واغفال المكافأة عليها . » ثم يقول المؤلف في سطور الأخيرة في القسم الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب إليه كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيأثر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الرغاب محتاجاً أن يكون في خلعه من أخبار من أساء الصنيع فساعت مكافأته ، ما يوازي ما أتتبعته من حسن المكافأة على الاحسان » .

ومعنى ما سبق يقدم أبعاداً جديدة للقيمة الاجتماعية

حسن المعنى لأن النفس - كما يقول - في سطورها الأخيرة من القسم الثاني - إذا لم تكن عند الشدائد بما يجهد قواها تولى عليها اليأس فأهلكتها .

ويستمر الكاتب في هذه السطور وقد فهمنا منه أن الصبر أشبه ما يكون بإحسان الفعل واليأس أشبه ما يكون بإساءة الفعل ، وأن حسن المعنى ثمرة للصبر ، أي نتيجة له فهي أشبه ما تكون المكافأة على الحسن ، وأن اليأس نتيجة هلاك النفس ومرورها فهي نتيجة أشبه ما تكون بالمكافأة على القبيح . ولكن كيف تشجع تلك الأخبار المبني على الصبر ؟ يقول : وقد علم الإنسان أن سفور الحائلة عن ضلعا حتم لا بد عنه ، وهذه العبارة الأخيرة برهان حقيقي على كل ما أسلفنا من تحليل ، فالكاتب يؤمن بحتمية التغير وابتساق الفرج عن الضيق وابتساق المعطي عن الآخذ والآخذ عن المعطي وهذه حركة تؤدي إلى تغير يبرز في شكل المكافأة بدلالاتها الجديدة . فوق ذلك فالعبارة قاتون يعلم المنطق الصوري في عصر مبكر وقيم مكانه متلفا جدليا يجعل من سفور الحائلة عن ضلعا من الختم الذي لا بد عنه . ويصبح هكذا الصبر صراعا مع اليأس لتحقيق الأمل بالوحي بصدور حتمي لهذا الأمل المحقق من حالة اليأس .

أدبية الكاتب - ٤ -

والآن ما علاقة هذا الكتاب بالأدب بعد أن تبينا قيمته الفكرية وما يطرحه من مناهج للسلك الاجتماعي ؟ الكتاب كتاب أدب في المقام الأول . وأدبيته تنبع من بنيتها السطحية ذات التشكيل الجمالي المحسن التي تنبثق دلالاتها بتشكيل بنه الكتاب العميقة داخل فراغ الروح من البناء العقلي للمتلقي .

الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول ولكل فصل من

أو الذنب ، أو ما رادفها من حلال أو حرام . فنحن أمام قيمة اجتماعية محضة ، تقوم على معيار الانحراف عن المصلحة أو الخطأ في تحديد الهدف كمقابل للمصواب في الأمرين . والصواب مكافأته مثل الخطأ تصدر عن طبيعة الفعل من رد فعل اجتماعي مستمر .

وفي نهاية المكافأة على القبيح في القسم الثاني من الكتاب يبرز الكاتب القيمة الأخلاقية للجود لا للمكافأة . فاحسان الفعل غير بالضرورة كذا أن إساءته شر . ونفهم ذلك من قوله : « وإذ وثنا ما وعدناك من أخبار المكافأة على الحسن والقبيح ، ما رجونا أن يكون ذلك عوناً على الاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة في الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر ، وإبعادها عن سورة الانتقام في القبيح . وقد قالوا : الخير بالخير واليادي أخير والشر بالشر واليادي أظلم ، وأبى أن أصل ذلك . . يطفو من أخبار من ابتل فصيبر فكان ثمرة صبره حسن المعنى . » والكاتب دقيق في هذا النص في تحديد أبعاد القيمة الأخلاقية للجود إنها مواصلة الخير مع المطالبة بالمكافأة على الحسن في مقابل عدم متابعة الشر . فالخير فعل عطاء متواتر وقطع تواتره شر لكن المكافأة في الحالتين نتيجة ضرورية ينتهي إليها الفعل لصالح المجتمع بالضرورة .

لكن إذا عجز الإنسان عن الفعل ، فماذا يكون الأمر ؟ هنا تنطلق القيمة الأخلاقية للجود في الفعل داخل النفس فتحثها في عنة العجز على ملازمة الصبر وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن في موافاة الاحسان عند نهاية الامتحان . والاحسان هنا حسن المكافأة في دورة فعل الجود لا بد وأن تمر بالصاير لما في نفسه من جلد وروية ، يتألى له بها استجلاب الخير نحوه بأسلوب اعتمد على ثقة النفس في الرب وما زعره من خير في المجتمع الانساني عبر الجود . ولكي يتم ذلك يقدم مجموعة أخبار لمن ابتل فصيبر فكان ثمرة صبره

الفصلين الأول والثاني خاتمة ، وللفصل الثالث خاتمة هي خاتمة الكتاب كله .

والمقدمة هيكل عظمي للكتاب فهي افتتاح لرسالة تكمل بخاتمة الفصل الثالث والكتاب جميعاً فهي الرأس ينبيء بشكل الجسم ووجوده في آن . وهي مقدمة تملأ من أي صورة أوزم . وهي تناقش في بطنه شديد قضية المرسل إليه في عرض تحليلي لما يطرح حللاً لمعضلة . وينبج البطن الشديد من تكثيف العبارة تكثيفاً يشبه تكثيف الغاز في انبجته ، إذ تسع الدلالة ، لكن على القاريء أن يستقبلها بالتدرج على مهل بقرأة تلك المقدمة القصيرة حلة مرات حتى يتأق له فهم دلالتها . ويعتمد هذا البناء على المزاوجة بين الجمل والمساواة حتى توهم بالتصادف . وبأي التزاوج منبثقاً من جملة أساسية .

الجملة الأساسية

أن أشد على المحتج من عنته ،
جلت التزاوج
حدوله في سعيه عن مصالحة
وتنكبه الصواب في بغيته

الجملة الأساسية

ولكل وجهة من الجلودى ملى ،
جلت التزاوج

يستنزله به
ويقرب معه ما استصعب منها

وقد اخترنا هذين المثالين من أول فقرة في المقدمة ، ونرى أن كل جملتين متزاوجتين ينشقان عن جملة أساسية في بداية التركيب اللغوي . فنحن أمام تركيب ثلاثي لغوي يفسر ما ورد في مطلع المقدمة من نحية الرسالة : « سدد الله خطاك ، وأحسن أمرك ، وكفلك مهمك » . انها نحية موجزة ثلاثية التشكيل اللغوي . من ثم فهذا

التركيب الثلاثي يقدم هيكل الكتاب الثلاثي الفصول في شكل ايقاع واسع .

ويعد ، تهدف المقدمة إلى تشويق الكاتب لما سيلبها من أخبار ، بطرح موضوع تلك الأفكار مركزاً لحفز القاريء على البحث عن تفصيلات ما ركزته المقدمة فيها سيلي . فهي ذات وظيفة بنائية تحفر في فراغ الروح من العقل إزاء ضاماً في شكل هيكل شامل حضوي للكتاب ، فينصب الكتاب إليه تدريجياً وفي بطنه دون تشتت . إن هذه المقدمة أشبه بللأه يتسلى بين ذرات دقيق الكتاب فيمجسه ويصنع منه رغيماً واحداً يتوضع داخل العقل بنهاية الكتاب .

وذلك الهيكل يتشكل عما سمعه الكاتب عن تقدمه وشاهدته في عصره كما ينص في آخر المقدمة الشديدة القصر . فعناصر تركيب ذلك الهيكل من معطيات ما سلف من تاريخ أو من الملاحظة للواقع ، فهو هيكل مشتق بالضرورة من الواقع في مزج بين تراث ما يظفر على سطح الحاضر فيسمع المؤلف وبين معطيات الواقع الحاضرة في متناول ملاحظة الكاتب . وبهذا توقف المقدمة القاريء بعيداً عن انتظار قصص للمعجزات والكرامات أو عن خدع أفلام خيالات الكتاب وهذه خصيصة هامة لأدب ذلك الكتاب ، وكتب كثيرة غيره في ذلك العصر . إن عناصر الحياة الجارية في الشارع يتقي منها ما يصلح مادة لهذا النوع الأدبي أو ذاك ، ثم تصاغ تلك العناصر جالباً في شكل خبر صحفي ، تتم صياغته لا ليفهم القاريء ما فيه بل ليقسط مغزاه على واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر . وسنمود في الحال لتوضيح ذلك .



ويعد المقدمة يأتي الفصل الأول ليحمل عنوان « المكافأة على الحسن » ويكتسب العنوان أهمية كبرى .

ثم يصير :
(ب) راضياً (أ) مرغوباً إليه
في يتجه إلى في
أزمة (٢) انقراج (٢)

ويتكرر نفس بنية الخبر على طول الفصل تستمر
السلسلة السابقة مفتوحة الى ما لا نهاية لأن الفصل لا
ينتهي قط بفضل خاقته التي تتشكل من بضعة سطور ،
ترى في الحكايات السابقة دافعاً لاستمرار نفس الحدث
بين الراغب والمرغوب اليه ، كما أنها تمهد للمثابرة في
ذلك الاستمرار بدعوة (أ) ، (ب) لمشاهدة المكافاة
على القبيح ففيها دافع المثابرة .



وقبل أن نتقل الى نقطة جديدة نرى صدق ما سبق في
مثال من أخبار هذا الفصل وليكن الخبر الاول :
« حدثني أبو محمد يحيى بن الفضل عن عبد العزيز بن
خالد الأموي عن أبيه خالد ، قال :

١ - أخبرني محارب بن سلمه ، كاتب خالد القرى : أن
ديوانبان (صاحب ديوان) خالد أخرج من ديوانه
وثيقة على بعض التضمينين (ملتزمي الخراج) ،
فدفعها اليه ببر تحمله منه ، فدعا به خالد ، وأمر
بقطع يده بين يديه . فقال له : استقبني أصلح الله
الأمير (على يدي) . فقال : وما يكون من مثلك ؟
فقال له : ان لم يقدر الزمان رنفتي الى منزلك ، فلا
تأمنه على حطك الى منزلي فيكون مني ما تحمده .
فقال خالد : أظفروه فيه عظيم .

٢ - فلم يضر حول حتى ورد العراق يوسف بن عمر
متولياً لعمله ، فحبسه في حجره من ديوانه ، ووكّل
بباب الحجرة جماعة ، فتسلمس الديوانبان حتى
دخل في جملتهم ، وتلطف للجماعة حتى رأسها

ويردنا إلى عنوان الكتاب كله « المكافاة » فهذا العنوان
الأساسي يسبق المقدمة ، كأنه إجمال لكل الكتاب ،
وتصنيف حاسم لموضوعه المرحّد ، وجهاز عصبي
سيشتغل في كل الصفحات ، ثم تفصل المقدمة إجمال
المكافاة إيقاعياً بالتركيب اللغوي الثلاثي ثم يأتي الفصل
الأول بعنوانه المذكور ليشكل بنية صغرى تتصام في البنية
الكبرى : بنية المكافاة على الحسن « التي تتصام في بنية
كبرى هي « المكافاة » .

ويتلو العنوان إثنان وثلاثون خيراً وكل خير « بانية »
في تلك البنية الصغرى ، ويتشابك الأخيار تنمو
وتتوكل البنية العميقة ، وفي انفصالها تبرز البنية
السطحية .

وهذا يدلنا مبدئياً للدراسة الجبر على حدة ، ذلك
الخبر الذي سبق ووصفناه بأنه في شكل خبر صحفي تم
صياغته لا يفهم القاريه ما فيه بل يسقط مزاجه على
واقع حياته ، وليقتنع بأمر بعيد كل البعد عن الخبر .

ولكن ما الجنس الأدبي لهذا الخبر ؟ لا شك أنه نوع
من أنواع القصص يعتمد في اداء وظيفته على المثل الكنتائي
« الأليجوري Allegory » فيمكن لنا أن نطلق
عليه - إذا كان ولا بد من الأساء للأشياء - الخبر
التمثيلي . فهو في ظاهره يحكي حدثاً نامياً يبدأ بموقف
متأزم يكون نقطة انطلاق الحدث الى الانقراج .
والانقراج يُلْمَح لموقف متأزم جديد يؤدي وقوع
الانقراج في الموقف الاول لحدث الانقراج في الموقف
الثاني والحدث يقدم شخصية راضب يتجه في أزمته إلى
مرغوب اليه ، ثم يصير الراغب مرغوباً اليه والمرغوب
راضباً أي تأخذ ومعط في موقف أول يتبادلان المراكز في
موقف ثان وأخير .

فالراغب (أ) المرغوب إليه (ب)
في يتجه إلى في
أزمة (١) انقراج (١)

وهذا النسق في البنية السطحية يطرد في كل الأخبار حتى لو صعب استنباطه في عدد قليل من جملة الأخبار .
ويصبح الحدث : أزمة - انفراج - أزمة - انفراج .
والحدث عبارة عن قصتين الأولى (أزمة (١) - انفراج (١) تتحرك من التوتر الى الهدوء . ومثلها تماماً القصة الثانية : (أزمة (٢) - انفراج (٢) فالقصة تسييران في خط مستقيم متقطع بين الانفراج (١) والأزمة (٢) وتقوم العلاقة المضوية بين القصتين عن طريق شخصية الراغب (أ) الذي يتكرر في القصتين مع تغير وضعه في القصة الثانية من راغب الى مرغوب اليه . أما المرغوب اليه في القصة الأولى فقد يتكرر في الثانية أو قد يحل محله أحد أو أحاد من نسله أو أي انسان راغب يقع في نفس مأزق الراغب في القصة الأولى والذي يصير مرغوباً اليه في القصة الثانية . وسبب عدم ثبات المرغوب اليه وتبدله من القصة الأولى الى القصة الثانية هو أن الراغب في الأولى أخذ ، والأخذ حتى يفرض واجباً هو حسن المكافأة كقيمة ذات بعد اجتماعي يلتزم بها الراغب (أ) تجاه أي راغب (ب) يقف موقف (أ) في القصة الأولى .

فهو نسق ثلاثي تحركه شخصية أساسية هي الراغب (أ) الذي ينبغي أن يصير مرغوباً اليه (أ) أيضاً في القصتين . والحدث يدور في مكان وزمان والانقطاع بين القصتين هو انقطاع زمني :

فالقصة الثانية في خبر الديوانيان ونخالد تبدأ هكذا « فلم يمض حول حتى . . . » فالقصة إذن تحدث بعد الأولى بعام . وقيمة الانقطاع الزمني هو خلق فراغ لحركة الانفراج الأولى نحو التكاثر حتى يصير في الانفراج الثاني حسن مكافأة ، والحركة المذكورة في ذلك الفراغ حركة غير مرئية لأن الراغب (أ) كلما مر عليه الزمان يفترض فيه النسيان وزوال حرج ما تلقى من إحسان ، فلم يعد ملزماً نظرياً بحسن المكافأة ، ولكنه لا ينسى

بالخبرة وحسن المداخلة . وتكرّم خالد طعام يوسف بن عمر - خوفاً من أن يكون مسموماً - فطوى . وتأمل من ذلك الديوانيان فجعل في متنبيل نظيف ما يكف جوعته من طعام قد تأنق فيه ، ودخل اليه كالتجسس عن حاله ، فقال له : أنا الديوانيان الذي عفوت عنه ، وهذا طعام تأمن فيه ما تخافه من غرة . فأقام أياً ما يأتيه من طوائف الأطمعة والفواكه ما ينسى به وحشته ، ويكف فاقته ، ثم دخل اليه فقال : ليس هذا الذي أفضله مقدار ما يقتضيه إحسانك الى ، وقد استأجرت الدار التي في هذه الحجرة ، وأحضرت قوماً أتق بهم من حذاق النقاين ، حتى تقبت سريعاً الى موضعك ، ولم يبق الا أن تركض بعض بلاط هذا المجلس ركضة ، فتضفي الى السرب . وقد أهدت في الدار نجيين أحدهما لك والآخر لي .

فلما صلى الديوانيان العصر أخفق الباب ، ومضى الى الموضع المكتسرى ، وتركض خالد الموضع وخرج من السرب ، وركبا نجبيهما وحثا المسير . فما فطن بخالد الا في غد ذلك اليوم فطلبت الخيل النجب فقامها ، ولم يزل يوضع في البلاد حتى لحق مسلمة بن عبد الملك ، فشفع له هشام ، ورده الى عمله .



ويتطابق ما سبق عن فكرة الحدث التلمي بين أزمتين وانفراجين نجد أن :

الديوانيان (راغب)	الأمير خالد (مرغوب إليه)
في	يتجه الى
أزمة (١)	انفراج (١)
ثم صصار :	
الأمير خالد (راغباً)	الديوانيان (مرغوباً إليه)
في	يتجه الى
أزمة (٢)	انفراج (٢)

فالأزمة (٢) لا علاقة لها بالقصة الأولى حتى لو تكررت نفس المرفوب إليه (ب) فيها ، على صورة راضٍ في القصة الثانية . ومعنى ما سبق أن نفس النسق السابق للبنية السطحية يصير النسق التالي في البنية العميقة :

أ = ب

= انفراج (١) + أزمة (٢)

= أزمة (١) + انفراج (٢)

= راضٍ + مرفوب إليه

= حركة مجتمع في تكافل

بين حق الفرد على الفرد

وواجب الفرد نحو الفرد

في نموذجي عبر الزمان والمكان .

ويعتبر الحق والواجب يصعب في ضوء فكر ابن الداية : الحق يفرض واجباً أكثر اتساعاً من الحق فيصبح الحق الصادر من المجتمع استمراً يعود ربحه داخل ما يفرض على الفرد من واجب ، وهذا التزايد يجعل حق الفرد لدى المجتمع يتمو فيزداد الحق وبالتالي الواجب في سلسلة يمكن أن نطلق عليها التقدم .

ولكن ما هو مفهوم الأزمة ؟ إنها الضرورة مقابل الحرية (الانفراج) (١) ، (٢) ، أي أن الحرية حقوق وواجبات في حالة تزايد ونمو ، وبها يقهر الإنسان الضرورة .



وفي الحكايات جميعاً في الباب الأول بطرد انتشار الانفراج كما قلنا في الزمان ، وانتشار الانفراج في نسق جمالي يعمق رأسياً بطول ٣٧ خبيراً ، مكافئة على الحسن .

فالفصل كله بنية ذات هيكل سطحي يحكم تشكيل ما بداخله من عناصر . أي أنه بنية سطحية ذات بنية تحتها ، وهذه البنية بسطحها الممتد في العمق باني في بنية أكبر هي بنية الكتاب .

واجبه ، ويختار القيام به بحض إرادته . وهذا يفجر في أذهاننا البعد الاجتماعي لحسن المكافئة بانتشار الانفراج (١) في الزمان ثم يعلم ارتباط الانفراج (٢) بشخص المرفوب إليه (ب) صاحب الانفراج (١) ، فقط يقع انفراج (٢) متسلطاً على أي راضٍ ، أي على أي فرد في المجتمع في إطار مسؤولية الشخص الراضٍ (أ) في الأزمة رقم (١) حينما يصير مرفوباً إليه لمواجهة مسؤولية انفراج (٢) للأزمة (٢) . ومعنى ذلك أن الفرد (أ) في المجتمع يتلقى انفراج (١) وهو أشبه ما يكون بما يسمى حديثاً « الحق » ونيل الحق يفرض عليه تحقيق الانفراج (٢) وهو ما يمكن أن يطلق عليه حديثاً « الواجب » . ولما كان نيل الحق وأداء الواجب يدوران حول الشخص (أ) في ارتباطه بشخص ما (ب) لا تتحدد هويته بدقة بل هو شخص يمتد في كل الأشخاص خلال فراغ المجتمع بعمقه الزماني والمكاني ، وكلمة أخرى : هو المجتمع . من ثم يصبح حقيقة النسق هكذا :

فرد (أ)	المجتمع
في ' أزمة (١)	يتجه إلى في انفراج (١)
المجتمع	ثم يصير
في ' أزمة (٢)	يتجه إلى في انفراج (٢)

وما سبق يجعل الراضٍ (أ) وصلة عضوية بين قصتي الخبر . وبشت ذلك ضرورة وجوده في القصتين لأداء الدور الرئيسي في الحدث ، فهو مناط اهتمام الكاتب منذ المقدمة التي تستنكر الأسلوب التقليدي في الاحتفال بالمرفوب إليه دون الراضٍ . ويبدو دور الراضٍ (أ) في أنه مسئول عن الانفراج (٢) للأزمة (٢) باعتبار ذلك حسن مكافئة على نيله الانفراج (١) لأزمته (١) .

فلم يطلق في تنظيها ، فكثرت الدواب فيها . وتأتى ذلك الى والدي ، فكتبت الى الوائق رقعة . فقال لمحمد ابن عبد الملك : اطلق لجعفر طمّ شعره ، وتنظيف ثوبه وتنطيبه . فانصرف كالغيط ، وضرب الموكل بي ، وقال : تركت حبس جعفر شارعاً من الشوارع حتى سهل شكوى أمه ! أمر باخراحي فخرجت فوجدت إمارات الغضب في وجهه . ووقفت ساعة لا يرلغ فيها وجهه الى . ثم قال : نطع . فلوهمي أن الوائق أمر بضرب عتقي ، فبسط بين يديه . ثم أوما بإدخاله فيه ، ولم أشك في القتل ، ثم قال الحجام . فقلت : أظنه يقلع أضراسي قبل قتل ، وأنا في سائر هذا قائم ، فلما والى الحجام . قال : احلق شعره . فأجلستني يملق شعري . فألّيت على نفسي إلا أستيقه لحظة ان ظفرت بالخلالة ، فمات محمد بن عبد الملك بالتنور في اليوم الثالث .

يصبح النسق للبنية السطحية في هذا الخبر هكذا :

محمد بن عبد الملك			
الزيت	المتوكل		
في	ينصرف عن	في	
انفراج (١)		أزمة (١)	
	ثم		
محمد بن عبد الملك			
الزيت	المتوكل		
في	ينصرف	في	
انفراج (٧)		أزمة (٧)	



ومعنى ما سبق كله أن محمد بن عبد الملك الزيت في انفراجه (١) أي في وفور قوته كان واجب العدل أو جصل ما هو عليه من انفراج يمتد الى غيره ، لكن استخدام انفراجه في خلق أزمة للمتوكل وأزمة قاسية

وينة « المكافأة على الحسن » الصغرى لا يمكن تصور الحسن فيها بدون تصور مقابله « القبيح » ، وبالتالي فعلاقة التعارض في « المكافأة على الحسن » مستتوية تلقائياً نحو « المكافأة على القبيح » ولهذا ينتهي الفصل الأول من الكتاب : « ولأن المرغوب إليه إذا كان يحتاج الى مطالعة حسن المكافأة للاحسان فيثابر عليه ، وسوء المكافأة على الاساءة فيتأخر عنه ، كان الراغب محتجاً بأن يكون في غلظه من أخبار من أساء الصنيع فساءت مكافأته ، ما يوازى ما أثبتناه من حسن المكافأة للاحسان » .

ونسق البنية السطحية يسير في خط يوازي خط النسق السابق في اتجاه مضاد .

مرغوب إليه (أ)	راغب (ب)		
في	ينصرف عن	في	
انفراج	ثم يصير		
(ب) مرغوباً إليه	(أ) راغباً		
في	ينصرف عن	في	
انفراج (٧)	أزمة (٧)		

ونسق تلك البنية الصغرى العميق :

نفس المعادلة السابقة من هذا المقال .

وينصرف نموذجاً لتلك بالحكاية رقم (٣٤) :

« وسمعت أبا جعفر بن هرمة يقول :

كان محمد بن عبد الملك الزيت يسعى على المتوكل -

في أيام الوائق - وعرضه عليه - فتغيرت عليه نته ، حتى أدى ذلك الى حبسه عند محمد بن عبد الملك .

فسمعت المتوكل يقول في اليوم الذي تقدم في ادخاله الى التنور الحديد (يريد ادخال ابن الزيت على يد المتوكل بعد أن صار خليفة) : لم يمن أحد بمثل ما منيت به من ابن الزيت ! ضيق على محبي ، ومنعني مما اقتضته عادي . وكنت قد تزيت وفرة (شعر طويل)

- ٤ - المتوكل ينري قتل ابن الزيات ان ظفر بالخلابة .
٥ - ابن الزيات يموت في اليوم الثالث لدخوله التتور .
ومن المفترض أن يكون ترتيب الوحدات السياقية
السابقة في الواقع الممكن فيزيقيا هكذا :

الوحدة (١) سياقياً — (١) فيزيقياً
الوحدة (٢) سياقياً — (٣) فيزيقياً
الوحدة (٣) سياقياً — (٤) فيزيقياً
الوحدة (٤) سياقياً — (٧) فيزيقياً
الوحدة (٥) سياقياً — (٥) فيزيقياً

أي أن سياق وحدات الحدث في الخبر لا تسير في
الزمان سيرها في الواقع لوحده . وهذا السياق يتنوع
طوال الفصل مع كل خبر يتنوع ترتيب الوحدات وأيضاً
بما يترتب على هذا التنوع من تعارض مع الترتيب
الواقعي الممكن . وذلك التعارض الأخير توتر مولد
لمصدر جديد عميق من مصادر التنوع .

وإذا عدنا للخبر رقم (٣٣) وهو أول خبر في الفصل
الثاني هذا الذي ندرسه نلاحظ تركب الخبر وتنوعه .
والخبر مشهور حول حرب بين ملك فارس وملك
المياطلة . ويتحقق النسق في هذا الخبر هكذا :

وحدة (١) :
ملك فارس
في
انفراج (١)
ملك المياطلة
في
انفراج (١)

ثم

وحدة (٧) :
ملك فارس
في
انفراج (٧)
ملك المياطلة
في
انفراج (٧)

فيها إسامة تنفيذ الواجب وتدور الدائرة ، وتنفرج أزمة
المتوكل ، وفي انفراجه (٢) هذا يكافئ ابن الزيات على
ما سببه له من أزمة بأن ينكبه نكبة كانت الأزمة (٢)
القاضية على ابن الزيات . من ثم فالفعل المسيء من
الفرد (أ) ضد الفرد (ب) جعل الفرد (ب) يكافئ
(أ) مكافئة بالغة الاسامة فيها زيادة على ما سبق من
(أ) .

اذن إسامة أداء الواجب قبح يجعل من الحق للمسيء
إسامة الفحش فحق المسيء أسوأ من إسامة واجبه وتلك
هي المكافئة على الفحش .

وكما ينظم النسق في هذا الفصل انتظاماً يشكل منه
بنية صفري تسير في عكس المجال البنية الصفري للفصل
السابق عليه يتنوع الأطوار السهلتي الذي ينطلق عنه
النسق تنوعاً لا يغير من النسق ، وإنما يشكل إيقاعاً يخلو
من الرتبة ويتسم بالإشارة ، فلا تسير الأخبار في خطها
المستقيم بتواليها وراء بعضها شاغلة فرائها في المكان
والزمان مسيراً رتيباً مثل سيرها الراسي . لأن السير
الراسي للنسق يعتمد الى تأكيد قضية الكاتب ،
وحصرها حصراً يضيّق وعلاؤه وتتسع دلالاته يمكن
السير الأفقي المصاحب فهو يهدف الى التشويق والامتاع
والاستدراج الى مرحلة جديدة في تعمق السير الراسي .
وتنقص بالسير الراسي تراكم نفس النسق خيراً فوق
خير . فالرتابة في السير الراسي وتنقص بالسير الراسي
تراكم نفس النسق خيراً فوق خير . فالرتابة في السير
الراسي تمثل عنصراً ثابتاً في القضية بينما التنوع الأفقي
يمثل المتغير منها .

وإذا عدنا لخبر ابن الزيات . فإنا نجد لمس
وحدات تركيبة للسياق هي :

- ١ - محمد بن الزيات يسمى ضد المتوكل حتى حبسه .
٢ - المتوكل يدخل ابن الزيات في التتور .
٣ - المتوكل يعاني في سجن ابن الزيات .

وتكتب الى « عاملك » هناك في حيسى ، وتظهر أنك
تبينت متى ميلا الى فيروز .

فقال :

- أنا مذ تكامل تجبىزى أحسب ما لى وعمل ، فاذا
وهبت لى نعمة علمت أن عمل فيها محنة ، وأن الرغائب
بالنواب ، وقد عشت فى سلطانك - أيها الملك - فى هذه
السن العالية ، عزيز الجانب خصيب الأفنية ، وشمل
فى نهاية من رفاغة العيش . وليس من الجعول أن أمسك
عن قضاء حق النعمة على سلطان وشمل وأهل وولدى
وصياتهم ، مما هراهم بنفسى . وأعلم أن لو خدمت
السلامة لنفسى ، لمت ذكرى بموتى ، ولم أبقي شرفا
لأهل . ولعل أجلى قريب فأفوز بحسن الذكر فيها
آتيه ، وتحببت به حق سوائف الانعام على ، والاحسان
الى . وإنما اعتمدت هذا الأمر الفظيع لأعدل بفكر فيروز
عن الحيلة واضطره الى السكون ، وتستمر القصة ويحدث
الوزير الملك الفارسى فيروز فيقع هذا الخبر فى الأسر ،
فيفرج عنه ملك الهياطة بعهد عدم الاعتداء ، فيعود
للاعتداء فيقتل .

ويتأمل الجزء الذى أوردناه من ذلك الخبر الطويل
نسبيا بالمقارنة بالأخبار الأخرى فى الكتاب يمكن اكتشاف
أكثر من وحده صغرى داخل الوحدة (١) نسقها
كالآتى فى مثال الوزير والملك :

الوزير (شابا)	المجتمع
فى	يتجه الى
أزمة	انفراج
ثم	
الوزير (مسنا)	المجتمع
فى	يتجه الى
أزمة	انفراج

وإذا تأملنا ترتيب الأحداث زمانيا وجدنا أن الحدث

ثم

وحدة (٣) :

ملك الهياطة	ملك فارس
فى	يتصرف عن
أزمة (٣)	انفراج (٣)
ثم	

وحدة (٤) :

ملك الهياطة	ملك فارس
فى	يتصرف عن
أزمة (٤)	انفراج (٤)

وهذا النسق المركب فى حقيقته يتشكل من الوحدة
١ ، ٤ نسقيا واما ٢ ، ٣ نسقيا فهى وحدات قصصية
تمثل خطوط رابطة بين الحدثين وتنمية للحدث . ومن
الملاحظ أن الوحدة (٣) تشكل نسق أخبار الفصل
الأول من الكتاب . وأكثر من ذلك فإن الوحدة (١)
تحتها وحدات أصغر تنضوى تحت نسق أخبار الفصل
الأول أيضا .

فالحير ٣٣ يبدأ هكذا :

حدثني أحمد بن يوسف بن جعفر بن سليمان بن علي
بن عبد الله عن العباس ، عن أبيه عن جده موسى
عبد الله بن المنقع ، أن عبد الله حدثه :

« كان فيها ترجمه من سير الفرس : أن فيروزا لما تقلد
مملكة فارس حدثته نفسه بإجتياز بلد الهياطة . وكان به
للهاطة ملك صحيح الرأى حسن الحوار ، فجمع
ذوى الرأى فى بلده وسأله عما يرون فعرضوا عليه
أموالهم واخرجوا معه ، فجزأهم خيرا وانصرفوا ، وغلا
به وزيره - وكان على السن - فقال له :

- أيها الملك إن يسير الحيلة ربما بلغ أوفى منازل
المكافحة ، والذى عندى من الرأى أن تظهر السخط
على ، فتقطع يدى ورجلى ، وتغنى لى أقالى عمك

ويلاحظ هنا عدة أمور :

١) أن نفس ظاهرة التنوع وعلاقتها بالإيقاع توجد في كل أخبار الكتاب بفصله الثلاثة فهي مصدر إيقاع موحد في العمل كله .

٢) أن وحدة النسق في هذا الفصل هي البنية العميقة التي تصل بين الأخبار مثلما يعد توالي الأخبار وانفصالها هو البنية السطحية لنفس الفصل .

٣) أن سير النسق السطحي والعميق في كل خبر من أخبار الفصل الثاني في خط معاكس للفصل الأول هو رابطة بنوية جديدة تجعل هذا الخط ينطبق في تعارض كل الخط الأول ويبدأ تراكم بنية الكتاب وتتلاحم .

٤) أن حوار الوزير مع الملك في الخبر (٣٣) كما أوردناه يرسم نسقا يجعل المرغوب اليه (ب) مثلا للمجتمع كما أوردنا فيما قبل حيث أن سلوك الوزير حسن مكافأة للسلطان ولشمل الوزير وأهله وولده ومن أجل تخليد ذكره أي حسن مكافأة لجماعة تنتشر وجودا في زمان خالد يلوى فيه ذكر الوزير ، وذلك هو المجتمع ما يدمع كل ما ذهبنا اليه في هذا المقال عن فكرة الكتاب .

٥) أن هذا الفصل الثال يتهى بفقرة تجمله والفصل الأول شيئا واحدا لترابطها بالفصل الثالث والآخر .

وهاكم تلك الفقرة :

« واذ فينا ما وعدناك به ، من أخبار المكافأة على الحسن والقيح ما رجونا أن يكون ذلك هونا للاستكثار من مواصلة الخير ، وتطلب العارفة في الحسن ، وزجر النفس عن متابعة الشر وإبعادها عن سورة الانتماء في القبيح ، وقد قالوا : الخير بالخير واليادي أخير والشر بالشر واليادي أظلم . . . رأيت أن اصل ذلك - حفظك الله - بطرف من أخبار من ابتلى فصيبر ، فكان ثمرة صبره حسن المعنى لأن النفس اذا لم تمن عند الشدائد بما يجهد قواها ، تولى عليها اليأس فأهلكها .

وقد علم الانسان أن سفور الحيلة عن ضدها حتم

الكبير الذي يتشكل أساسا من الوحدة (١) والوحدة (٤) يسير في خط مستقيم بينا الوحدة السابقة التي وردت تحت الوحدة (١) يظهر الوزير مسنا ، لكنه في حوار مع الملك نجده يعود للذكر ماضيه وما سلف من نعمة أنعمها المجتمع عليه ، فيسير الزمان في خط يبدأ من الحاضر ويتجه للماضى ليعود الى الحاضر من جديد .

وحركة الزمان في النص تؤدي وظيفة جالية تعود لابرأزها في قصة المتوكل مع ابن الزيات لأننا أوردنا النص كاملا .

يبدأ النص بادخال ابن الزيات في التنور ، وآخر فقرة وردت فيه تنص على موته في اليوم الثالث . أننا طوال النص ترك ابن الزيات في التنور أو بكلمات أخرى نتركه ثلاثة أيام يتعذب العذاب القضي الى الموت . ومع حركة النص البطيئة يظهر في الفراغ حول التنور المتوكل يتعذب في سجن ابن الزيات ينتظر الموت ويتوقع تعذيبه وقلم اضراسه قبل قطع رأسه وفي اللحظة التي يفلت المتوكل من الموت يموت ابن الزيات . ان معاناة المتوكل تمتزج بمعاناة ابن الزيات وقوة المتوكل تتصارع مع قوة ابن الزيات .

ويأتالي فاتجها خطوط حركة الزمان وتعاكسها أو تقاطعها أو سيرها في خطها المستقيم أحد مصادر التنوع بجانب تعارض هذا السير ووحدهاته أحيانا مع سيرها الممكن فيزيقيا كما سبق القول .

وكذلك تعقد النسق كما في الخبر (٣٣) أو بساطته كما في الخبر ٣٤ يعد مصدرا رابعا من مصادر التنوع فوق المصدر الأخير الخاص بتجدد الحدث مع كل خبر إذ يرتبط بأشخاص جدد وعلاقات متباينة تربطهم ، بل بمصور سياسية وتاريخية ونوعيات فعل شديدة التباعد .



تجعل من الأخلاق نتاجا لقيم المجتمع حسنها وقيبحها وليست حافزا أو تشكيلا لتلك القيم .

ومادامت الأخلاق من نتائج الجود فالأدب مع الرب حمد على ذلك الجود والثقة في الله نابعة من حتمية مواتة الجود (الاحسان) باعتباره خيرا يحض الله عليه ويحمد من أجله .

وهذا مدخل الى الصبر ، ان الكارثة لابد أن تنتج ضدها ولكن خور النفس يحول بين الانسان والدعى بهذا ، ولذا لزم ترويعه ، مما يشجع النفس في مواجهة الهلاك (المرض النفسى) والتزام الصبر . ومادام الصبر فعل سلبى فلا بد من أن تحفز عليه بالتدرج في الأساليب طبقا لتدرج حركة سياق الكتاب :

١ - حتمية التخيير الى عكس الحال السىء .

٢ - أن الصبر ثقة في الله وأدب معه .

٣ - أن الثقة في الله توازي الثقة في مواتة الاحسان أى في المكافاة خلال دائرة الفعل الاجتماعى .



وتبدأ أخبار الفصل الثالث حيث تظهر لأول مرة نزعة

درامية كادت تظهر في نمط تراجمى في الفصل الثانى كما رأينا في قصة المتوكل مع ابن الزيت أوحى قصة ملك فارس مع ملك الهياطة . ولكن أحدث المأساوى في الفصل الثانى لا يبدو الا على صورة موقف يخلو من الصراع الداخلى الثامى بعكس ما نرى في هذا الفصل الثالث حيث يبدأ الخبر ببطل في أزمة تقترب من الانفراج بل وتبدو وكأنها انفرجت لكى يقع في تنازع وتصاعد ، والبطل خلال ذلك يعيش صراعا داخليا يحاول طوال الوقت ضبطه . ولا يدرك البطل أن تحت اطراد التوتر والتأزم يكمن الانفراج . ومن هنا ينفاج بارتفاع الشمس في السماء قد لا يعى صراع التوتر والظلام وتسلل أصابع

لا بد منه ، كما علم أن اجتلاء الليل يسفر عن النهار . ولكن خور الطبيعة أشد ما يلزم النفس عند نزول الكوارث ، فإذا لم تعالج بالعواء اشتعلت العلة وازدادت المحنة . والتفكر في اختبار هذا الباب مما يشجع النفس ، ويحثها على ملازمة الصبر ، وحسن الأدب مع الرب عز وجل ، بحسن الظن في مواتة الاحسان عند نهاية الامتحان . والله ولى التوفيق ، وتنتهى تلك الحائكة والى تتكرر في نهاية كل فصل بل وفي بداية كل فصل باعتبار المقدمة مدخلا للفصل الأول ، وخاتمة الفصل الأول مدخلا للفصل الثانى ثم هذه النهاية مدخلا للفصل الثالث . وفى الحقيقة الكتاب ينحل كله في المقدمة ثم لا يلبث أن يتماسك في الفصل الأول ، لكن كل خير فيه ينحل في الخير الذى يليه ، حتى يصير آخر خير وقد انحل فيه كل ما سبقه من اختبار وتماسك فيه الفصل لينحل في خاتمته التى يتدفق منها الفصل الثانى ، وهذا يعنى أن تلك الحائكة قد انحل فيها الفصلان الأول والثانى وامتزجا ليندفق منها الفصل الثالث ثم اليها .

وينبى تحليل تلك الحائكة لما فيها من دقة في الانتقال ورهافة فلسفية أخف من سقوط التندى متكثفا على كوب ماء بارد :-

١ - لأول مرة ترد كلمة الخير والشر في الكتاب . لقد اطمأن الكاتب الى اتضاح فكرته عن الجود كقيمة اجتماعية . وكيف أن الجود فعل أجيد ، فهو حسن ، وأن قطع حركة هذا الجود يتم بفعل أسىء أدلأ ، فهو قبيح . والحسن بالضرورة خير والقبيح بالضرورة شر . ومعنى هذا أن الكاتب يقدم لنا قيمة الجود بما يتفرع عنها من احسان أو اساءة باعتبارها قيمة اجتماعية ذات بعد جمالى يجعل منها بالضرورة سلوكا أخلاقيا يتراوح بين الخير والشر . وهذا البعد الاخلاقي ثمرة نائية لملتقطها من طبيعة أداء الفعل . وهذا يعنى نظرية في الأخلاق

لاح لها انفراج الى أن ينتهي الخبر بالانفراج (١) ب
ومع صعوبة استخراج هذا النسق فإنا نقدم هذا الخبر
كنموذج لهذا النسق :

« وحديثي منصور بن اسماعيل الفقيه ، قال :

خرج رجل نعرفه بتجارة ، قصده الى الهند ، فرجع
اليها بأنواع من الطيب كثيرة لها قيمة خطيرة ، وهو في
نهاية السور . فقلنا له : كم ربحت التجارة التي
خرجت بها من عندنا ؟ فقال :

- فرقت وسائل من كان معي ، فسلمت بحشاشة
نفسى في جزيرة من جزائر الهند ، فتلقت قوم فيها ،
وجاءوا بي الى ملكهم . فقال لي :

- قد فقدت المهربة الخارجة عنك فما ملك من المهربة
الثابتة عليك ؟

قلت :

- معي الكتاب والحساب

فقال الملك :

- ما بقى لك أفضل من الذى ذهب منك .

والصواب أن تعلم ابني الكتاب العربية والحساب ،
فلرجو أن نعوضك أكثر مما فقدت .

وسلم لي من ابنه أدنى صدى وأطفه . فتعلم في مدة
يسيرة ما يتعلمه غيره في مدة طويلة فلما رأى أنه قد توجه
(أى تعلم) واستحققت منه الاحسان ، صار الى
صاحب الملك . فقال معى هدية من الملك اليك ،
وأدخل الى بقرة فتية . ثم قال : أدعها لك الى
الراعى ؟ ! فقلت : افعل . وصغر في عيني امر الملك
على عظم شأنه . فمضى ابنى زمن قصير حتى جاء الراعى
فقال : ماتت البقرة . واستقبلنى كل خاصة الملك
بالتعظيم ، ثم ظهر لي ابنه تزيد (زيادة في العلم) ،
فبعث الى ببقرة فتية أخرى فردتها الى الراعى . فمضى
مضى مدة يسيرة حتى وافى يشرى فقال : قد حملت
البقرة . فلما انتهى حملها وضعت . فهناك حاشية الملك

النور في لحم الظلام وعظامه حتى تسحقه وتذهب به .
ومع ذلك فكل هذا يحدث حدوثا هينا لا يرقى الى درجة
العنف سواء في اطراف اشتداد الأزمة أو فيها يعانيه من
صراع داخل . ويصبح النسق البنيوي هنا بسبب الحس
الدرامى أدق من ايضاحه برسم بياني مبسط كما فعلنا في
الفصل الأول والثاني ولكننا نحاول مع ذلك الرسم
البياني مع بعض الايضاحات .

راغب (أ) مرغوب اليه (ب)

في يتوجه الى في

أزمة (١) انفراج (١)

ولكن انفراج (١) لا يستوجب الأزمة فتستمر ويظهر
الموقف هكذا :

مرغوب اليه (ب) راغب (أ)

في يتصرف عن في

انفراج (١) أزمة (١)

وهذا النسق يسير في خط معاكس للنسق السابق
ولكن يتكرر هذا النسق السابق مرة أخرى :

راغب (أ) مرغوب اليه (ب)

في يتجه الى في

أزمة (١) ب انفراج (١) ب

وهكذا يتبادل نسق « المكافاة على حسن » المكان
والاتجاه مع نسق « المكافاة على القبيح » . فهذا الفصل
بالضرورة جامع لما سبقه من الفصل الأول والثاني ،
وبالتالى فهو أكثر منها فنية وتعقيدا في تركيبه ويصبح ما
رسمناه من نسق له بنية سطحية وتحتها البنية العميقة
هكذا :

انفراج (١) ← أزمة (١) ← أزمة (١) ← ب
انفراج (١) ←

وأزمة (١) ب + ب تعنى تصاعد الأزمة وتراكمها كليا

داخلى فيه . فنحن بالضرورة نملك مصادر القوة فى أنفسنا ، وبفضل العلم عاد اليه ما فقد من مواهب خارجه ، واستعاد ما ضاع من رأس مال . لكن عدم الصبر كان من الممكن أن يقضى عليه . فقد كافأه الملك ببقرة أولى ثم ببقرة ثانية ، فصبر فى عينه الملك على عظمة . ولو استجاب لهذه الصلدة وأظهر ما بطن فى نفسه من خيبة أمل واحتقار للملك لكان الأمر مختلفا ، ولكنه ضبط نفسه واستمر فى أداء مهمة تعليم الابن . فاكشف فى النهاية أن المحنة اختبار عارض ، وصفة طارئة تزول بالصبر ، أو بمعنى آخر بتوظيف المواهب الثابتة وعدم تمجيد قدم المواهب الخارجيه .



كيف يقدم الينا النسق السطحي بما له تحته من نسق عميق ؟ اننا أمام فعل قصصى خالص : الخبر يقدمه راو . وهذا الراوى غير غريب عن عالم الخبر فى معظم الأحوال ، فهو قد شاهده ويعرف شخصياته الرئيسية وقد يكون هو شخصيا طرفا فاعلا فى تحريك حدثه .

والراوى يترك لنا - فى معظم الأحوال - الشخصية الرئيسية فى الحدث لتحكى لنا قصتها . وهذه الشخصية تبدأ فى السرد الذى توقف عنه سريعا الراوى الأول الذى قدمها الينا ، ولكن ما تسرده تلك الشخصية قليل لأنها تعتمد على الحوار الذى يقدم له بسرد برقى ، ويختم بمثله لتقديم حوار جديد . و الحوار هنا أسلوب تخفى تحته حقيقة رهيقة ، وهى أن الخبر كله سرد ، وبالتالي فان الحوار مسيق دائما بـ (قال - قلت - قلنا . . . الخ) .

ومعنى ما سبق أن الراوى يستوعب الشخصية الرئيسية وهذه تستوعب ما حولها من شخصيات ويصبح السرد بناء متداخلا هكذا :

بأسره . ثم جلس للملك مجلسا عاما ، وأحضر التجارة التى رأيتوها معى ثم قال :
- لم يذهب على ما يجب لك فى تعليم ابنى ، ولم أبعث بالبقرة الأولى لفصل البقرة عندى ، ولكن نزلت بك محنة فى البحر أنت على مالك ، فلمتحتن بالبقرة الأولى ما أنت عليه منها . وعلمت أن لو أعطيتك جميع ما ملكت يدى وقد بقى منها شيء لفصاع منك ، وهلك لديك ، فلما أخبرت أنها ماتت علمت أنك فيها . ثم امتحتن أورك بالبقرة الثانية ، فلما أخبرت أنها قد حلت علمت أنها انحسرت عنك ، فسررت لك بذلك . واستظهرت انتظار الولادة . فلما ولدت شخصا كاملا صحيح الأعضاء علمت أنك قد فارقت عمتك . وهذا ما أعدته لك . ثم وصلنى بطيب قومه بمشرين ألف دينار . وجملى فى البحر فسلمت وزاد بأرض العرب ثمنه عما قومه .

قال منصور : فرأيت قد أيسر بعد الحلة والتفتيق فى المعاش .



ويلاحظ إذا عدنا الى النسق ورد أخبار هذا الفصل اليه نجد أن المرغوب اليه (ب) ليس من الضرورى أن يكون شخصا واحدا . ولهذا يصبح عماد الوصلة بين عناصر الخبر شخصية الراغب الذى هو فى الحقيقة بطل الخبر وشخصية لاولى ومدار الحدث .

كما يلاحظ هنا بروز دور القدر كأساس للأزمة ومن ثم فعل الإنسان ألا يتحدى القدر وإنما عليه أن يكتشف قانونه . وقانونه الأصيل هو زوال المحنة الى ضلها . ومن ثم فالصبر أمر ضرورى حتى يتقضى أو أن المحنة . وخلال اكتشاف قانون القدر يتاح لنا أن نكتشف أنفسنا . فالناجر الذى فقد رأسماله ، وتلك موهبة خارجية كما تفقد استعداد ، بقى له علمه وهو شيء

الملك في مقدمة « كليله ودمنة » . وهو فوق كل ما سبق أب رشيد يضحى من أجل تعليم ابنه . أما التاجر فكل ما يبدو منه هو أن يستصغر الملك في عينه إذا جعل مكافأته بقرة . هذا كل ما يبدو عليه من مدخل الى ملاحه النفسية . وفيها أرى أن هذا كالف للغة لترك القارئ يحس ما كان يفترض أن يسره كتاب الخبر من احساس التاجر . فلا شك أنه يعصاب بصدمة قاسية ويأس ولا بد أن يزداد ذلك اليأس وهو في كل ذلك عاجز عن الفعل سوى أن يستصغر الملك على ما عظم من شأنه . ان القارئ مع امتداد الخبر وتكرار البقرة في صورة هدية سيخط ويأس وسيستظر نهاية الموقف المتفاقم . فللخير اذن أسلوبه في رسم ملاح الشخصية الرئيسية عن طريق فتح نافذة صغيرة يتسلل منها القارئ . وفي ذلك حكمة : ان صمت التاجر صبر على ما ابتلى به من موقف . ويدعم ذلك عنوان الفصل : « حسن العقي لن ابتلى فسير » . من ثم : فصمته سحير القارئ الذى يفسج بالشكوى واليأس . وهذا يعكس الثاني فنحن في نموذج المتوكل وابن الزيات يكاد يقترب الخبر من القصة القصيرة المعاصرة . ان المتوكل يجلسنا على عاتقه من كرب ومن خوف . انه يرسم وعبه بلحظة يمر فيها . بموقف محدد . بموقف محدد . وخلال تماطنا المتزايد معه يزداد سيظنا على ابن الزيات فيقل اشفاقنا عليه في التور تدريجيا حتى يصل تماطنا مع المتوكل الى غممه موت ابن الزيات في ثالث يوم (يراجع ما كتبناه في المقدمة وفكرة ثلاثية النسق) :

انفراج (١) أزمة (١) انفراج (٢)
 يوم لابن الزيات يوم على المتوكل يوم للمتوكل
 ↓ → → → → ↑



فالشخصيات الثانوية تقدم من خلال الشخصية الرئيسية وتلك تقدم من خلال الراوى . ففى النهاية الراوى هو سيد الموقف ، ومن يقوم بسرده طوال الوقت ، ومع ذلك فهو يحاول عدم استنزافنا بتواجهه الظاهر فيتخفى وراء الشخصية الرئيسية . وهذه تظهر وتختفى مواجهة غيرها من الشخصيات . وبهذا يصير السرد حوارا لكنه حوار سردي خالص لا يوم ، فيتم من خلاله الحدث والصراع . ثم لا يلبث أن يسلم نفسه للسرد الذى يسرع بالانتهاء فقال : « » ثم ينتهى القول الى السرد وهكذا .

أى أننا فى استخدامنا كلمة الحوار نكون قد جانبنا الصواب ، كما أننا فى استخدامنا كلمة السرد لما يبدو خارجا عن الحوار من أسلوب تقريرى ، أيضا جانبنا للصواب . والصحيح أن النص سرد يتكون من قول ومقول للقول في إطار البناء المتداخل للراوى والشخصية الرئيسية وباقى الشخصيات .

لكن هنا لنا سؤال هام هل الشخصيات في الخبر لها ملامح مميزة ؟

في هذه القصة الأخيرة : الملك والتاجر والراعى كلها شخصيات مغطاة تعتمد على صورة الشخصية الموروثة في ذهن المتلقى . ومع ذلك فنحن أمام ملك هندى يتسم بالحكمة ، ويقدّر العلم ولاسيا الحساب والكتابة بالعربية ، لغة الحضارة في زمن القصة ، وهو فوق ذلك يستخدم طقوسا غريبة لمعرفة مدى إتهامه تاجر ، حتى لا يعود الى تضيق ما اخذ . والملك ايضا عندما يصدر تعريحا يكون على ملا من القوم مثلا نلاحظ صورة

دون مقدمات بآبن الزيات يدخل التنور على يد المتوكل . ويحمل الخبر شأن ابن الزيات طوال مسطوره وبدلا من سماهنا لتأوهات ابن الزيات وآيات عذابه الذي تنوقه لمن دخل التنور ، نسمع تأوهات للمتوكل وخافوه والتفاه بشيح الموت على يد ابن الزيات القوي القاسي القلب . ونعيش مع المتوكل لحظة عذاب مكثفة تنتهي دون أن يخرج من السجن . وينتهي حديث المتوكل معنا . ويخفي المتوكل ، يعلن الراوي موت ابن الزيات في اليوم الثالث لدخوله التنور . لن نفاجأ بموته ولكننا سنجد أنفسنا أمام شهيد سقط ضحية لالة شريرة تبتلع في النهاية يد الطاغية التي صاغتها بعد عدد كبير من الضحايا . لن نشفق على ابن الزيات ولن نتماطل مع المتوكل ولكننا ننحس بقسوة العصر وقسوة كل عصر يشبهه .

فالحبر هنا لم ينف إلى اعلان واقعة تاريخية بل يشدنا قلب لحظة وقوع الواقعة . إن صوت المتوكل يطغى على صرخات ابن الزيات لأنه الأقوى كما أننا نسمعه خلال تواجد ابن الزيات على رؤوس المسامر المحماة فلا نحس إلا بشماتة المتوكل وجود قد صاحب شهوة الأخذ بالثأر .

وفوق ذلك لا يريد الكاتب لنا أن نعرف هذا الحدث التاريخي إلا ما يمثل لنا في تشخيص ما يطلق عليه المكافاة على الفحيح . إننا في حفل سادي تسلّم فيه جوائز متبادلة ومتتالية من تعليق الغير . إن (أ) يغضب (ب)، ثم يتقلب الحال فيعذب (ب) معسبه (أ) أو بمعنى أصح : أن (ب) يتقمص دور (أ) . ولهذا لا نسمع سوى صوت (ب) ولا نرى (أ) إلا من خلال (ب) أو من خلال شخصية الراوي الذي هو شاهد عيان تابع لشخصية (ب) . ونعني بالطبع بالشخص (أ) ابن الزيات ، (ب) للمتوكل . إن سلوك ابن الزيات (أ) قبيح ، وسلوك للمتوكل (ب) أقيح في مكافاة على القبيح . فالنص في

فالملاح النفسية للشخصية الرئيسية في تلك اللحظة تضيء مع وعيها في نفوسنا . وهذا الكلام بحذافيره ينطبق على الفصل الأول .

ومع بعض التباين في إبراز الملاح النفسية أو أخطائها تشترك الفصول الثلاثة في تدخل الشخصيات كما أوضحنا منذ قليل .

الحبر والتاريخ - ٥ -

هذا أمر يكاد يشترك فيه الحبر هنا مع السيرة الشعبية . فكلاهما مائة التاريخ والحيال معا . فنحن في هذا الكتاب نعيش جو العصر ولكن بشكل لا يعتمد عليه وثائقاً لمن يريد التاريخ بالأسلوب الكلاسيكي للتاريخ . إن الجو الذي نعيشه جو ذائع حي نسمع فيه الصرخات ونرى الناس يمسون بالفرح والحزن وبالحوف والأمان . إن الأخبار محاولة فنية لحقن الواقع باكسير الحياة فيظل هكذا حيا طالما الكتاب فيه بقية من حياة بأيدي الناس . إن الأخبار هنا جميعا تنصب في مجرى لها ينبع من المقدمة ويصب في بحر هادي لكن بلا شاطئه في خاتمة الفصل الثالث التي هي خاتمة للكتاب . ومياه هذا النهر تختلف عليها الألوان والصور لكنها تظل ثابتة الجوهرة حلاوة المذاق .

لن نتمادي في هذا الحديث الذي لا يضع النقط فوق الحروف ونعود لحبر المتوكل مع ابن الزيات .

إن التاريخ ينسب لابن الزيات الابتداع والاختراع في التعذيب عن طريق اكتشاف التنور وتطويره بتحميمه بالنار ، كما أن التاريخ يعرف دخول المتوكل أميرا في سجن ابن الزيات ، ثم مصرع ابن الزيات على يد المتوكل عندما صار خليفة . لكن التاريخ يقدم لنا هذا الحبر في شكل آلي جامد .

ويأتي الحبر لا يقصد إلى التاريخ في شيء ، وإنما يعتمد على معرفة القاريء بالتاريخ . ولذا يبدأ الحبر

قييحا يشد قبجه إلى ما هو أفتح . وفتح هذا العالم المتورط في اطراد الفتح وجهة نظر للكاتب لن نجد منا الا الاقتناع بها . وهذا عكس تقريرية أخبار التاريخ التي تخاطب منا عقولا ليس لها الا دور الاستيعاب أو التحليل أو التفسير .

بداية تنتهي الى طرق الجماعمة - ٦ -

يحدثنا الدكتور محمد كامل حسين في كتابه « أدب مصر الاسلامية - عصر الولاة » عن غط تأليف الكتب في مصر من حيث منهج التصنيف ، وذلك في معرض حديثه عن كتاب فتوح مصر لابن عبدالحكم : « ولعل أول ما يلفت النظر إلى كتاب ابن عبدالحكم أنه مقسم حسب الموضوعات ، فقد جعله المؤلف سبعة أبواب ، وأخرج تحت كل باب ما قيل في الموضوع الذي خص له ، فاختلف بذلك عن الطبري والمبرد والجاحظ وغيرهم من الأدباء والمؤرخين ، فهؤلاء لم يحاولوا أن يقسموا كتبهم إلى فصول أو أبواب بل خلطوا كتبهم ، وجمعوا فيها كل شاردة وواردة ، زعموا أنهم أن الأديب عليه أن يأخذ من كل شيء بطرف ، فأودعوا كتبهم كل شيء ، دون أن يحاولوا ترتيب هذه الموضوعات ، وقد جلب هذا النوع من التأليف على علماء العراق ، حتى كان ابن قتيبة ؟ فاجتبا جرتب كتب . أما في مصر ، فكان المؤلفون يقسمون كتبهم ، ويرتبون موضوعاتها ، حتى أن الفارابي عندما دخل مصر ، ومعه كتابه « المدينة الفاضلة » سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه ، ففعل هذه الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة هجرية .

وهذا الاستنتاج السامع للدكتور محمد كامل حسين في دراسته الشيقة عن أدب مصر يكاد يصل إلى حد اليقين الحاسم بعد قراءة كتاب المكافاة « إننا أمام تصنيف قد لما عرف به « الأخبار » في كتب الأدب العربي فنحن أمام سلسلة من الأخبار يجمعها موضوع واحد ينموسياقه من

النهاية يشعمن ببناء جمالي للكشف عما هو قبيح وما يترتب عليه من مكافاة أفتح .
والبنية السطحية للخبر في نسقها :

(أ) مرغوب إليه	(ب) راغب
في	ينصرف عن
انفراج (١)	أزمة (١)
ثم	
(ب) مرغوب إليه	(أ) راغب
في	ينصرف عن
انفراج (٢)	أزمة (٢)

يشبه الخبر فيها كثيرا بالتاريخ فنحن أمام شخصيات تاريخية وواقعة ثار فيها (ب) من (أ) . لكن النسق في البنية العميقة :

كما شاهدناه في للمادة

يحمل الأشخاص يزولون ويبقى الحدث المتمثل في انفراج (١) ويعني القوة على الفعل خلقت أزمة (١) أي فعلا قبيحا ، وهذا الفعل القبيح كان نتيجة أفتح في مكافاة له . وهذا كله يزيح التاريخ الطافي على السطح لدلالة فلسفية في النهاية هي دلالة اجتماعية وسياسية وتاريخية لكن من خلال التصور والتلميح دون التصريح وعبر مشاهدتنا لننظر عيني يؤدي إلى استنتاجات مصاحبة لموقف شعوري .

ومع كل ما سبق ، فمثل هذه الأخبار قد تعين المؤرخ البصير على اكتشاف صيغ حياة الشريعة الحاكمة من الطبقة السائدة اجتماعيا في ذلك العصر . ومن خلال هذه الصيغة يمكنه تفسير أحداث التاريخ وسر خط سيرها ، بل وما وصلنا عتراجا بها من زيف . وأكثر من ذلك فالخبر يعرض رؤية كاتبه ونقله لنا من بعض أحداث عصره . وهي رؤية عمدة في إطار عضوية إخبار الكتاب والتنامها . إن الكاتب باختصار يقدم علما

الحسن إلى القبيح إلى حسن العقبي . أن فصول الكتاب الثلاثة تنمو بفكرة حتى تصل بها إلى غايتها . والفصول بين المقدمة والخاتمة تتماثل ثلاث مرات بينها ذويانان في خاتمتي الفصلين الأول والثاني وأكثر من ذلك أن ترتيب كل خبر يدخل في سياق جزئي للفصل المتبع إليه ثم يأتي سياق الفصول دقيق الترتيب والتصاعد ، وأخيرا بين الأخبار المجسمة للفكرة وبين التجريد الفلسفي في المقدمة والخواتيم يتسع مجرى السياق وتتكشف مادته .

إن أسلوب التبويب للكتب العلمية صار هنا في خدمة الأداء الفني . لكن أي أداء فني في جمع مجموعة أخبار ووضعها بعد انتقائها في سياق كالذي ذكرنا ؟ في حقيقة الأمر أن انتقاء الأخبار وترتيبها يتسم بوعي وتيقظ كبيرين فوق أن التجريد الفلسفي في المقدمات والخواتيم عمل فكري في المقام الأول . وكل ذلك يجعلنا أمام جهد فكري تجريدي يخلو من أي فن . هل في هذا سلب لكل ما نسيناه للكتاب من قيم جمالية فيها سبق من سطور هذه الدراسة ؟ كلا بل إنه مغالطة قد يقع فيها القاريء ، بل وكادت تقع فيها لولا أن الكاتب نفسه تداركي مرات ومرات فقصصني من مثل هذا الخطأ .

أول تدخل من الكاتب لنصرف وحم اتهامه بالقيام بعمل تجريدي يحض كان في المقدمة ، حيث أعلن اعتماده على ما يشاهده بنفسه ، أو فيما سمعه ممن تقدمه . (ولم يكن من تقدمه سوى أبيه أو عمه دون استثناءات إلا فيما ندر) . فهو لا ينتهي أخبارا شاعت بين الناس بقدر ما ينتهي من حياته هو في تعامله مع المجتمع . وانتقاء الأخبار من حياة الكاتب يعني - هل الأقل - انفعاله بها وانغماسه فيها ، وصاحب الانفعال والانغماس لا يرى إلا من الداخل أي أن الذات مستمزجة بالموضوع . وهذه أول سمات الجهد عن التجريد والدخول في التصوير تشخيصا ونحسبا .

وثاني تدخل من الكاتب لتعريفي بغنية كتابه هي اللغة التي تمت بها الصياغة . إن لغة موحدة من أول الكتاب حتى آخر ، وتنفي أنه أخذ الأخبار التي يرويها من غيره كما رواها ذلك الغير . فمن المفترض أن ينقل المتن المروي كما سمعه . ولما كان الأمر غير كذلك ، وأنه يصوغ المتن يصبح السند أيضا موضع شك . وبكلمات أخرى : أن الكاتب يصطنع سندا ومتنا يصوغها معا في تقنية ختارة من معطيات المصير لأداء مهمة القص . أي أن أخذ الأخبار القصصية هنا شكل الخبر التاريخي أو الأثر المقلص ليس إلا خصيصا أسلوبية لعمل قصصي يتقمص شكل الخبر أو الأثر . وهذا ليس غريبا على التراث العربي أو حتى العالمي فالمتطلع إلى سيرة عترة الشعبية يجدها مروية عن الأصمعي . . . عن امرئ القيس . كما أن المسرح الأسباني في القرن السابع عشر كما في عدد من أعمال لوي دي فيجا - كان ينص على أن تلك الأخبار قد وديت في وقائع الدولة الرسمية . وهذه الخصيصا الأسلوبية تهدف إلى اقتناع المتلقي أن ما سيسمعه هو الحق كسل الحق وليس من تلفيقات المؤلف . وذلك لأن المهمة التعليمية للأدب بشكل أو بآخر كانت تسيطر على مبدع الأدب ومتلقيه في فترة طويلة سبقت العصر الحديث . وأول مصادر نجاح الأدب في تحقيق هذه المهمة هي أن يتظاهر المبدع بتوثيق عمله والمتلقي يقع في الفخ راغبا مصدقا كل ما يتظاهر به المبدع . إن الأسطورة عالم حقيقي عند من يؤمن بها ، والأدب منذ أن انفصل عن الأسطورة وحاول جاهدا أن يحل محلها في منافسة مع غيره من ضروب الإبداع الفني يدعي أنه يخلق العالم الحقيقي والأكثر دقة في عرض الواقع من الواقع نفسه ، وهو إذ يدعي ذلك فهو يؤمن بما يدعي ويسعى لتحقيقه ، ومتلقو الأدب بالضرورة مشاركون في هذا الادعاء معممون لهذا الإيمان وعلى رأس هؤلاء المتلقين يقف النقاد .

أعمال أدب الفكر . وهذا الجنس تتمدد الأنواع فيه تمعدا يحتاج لتأمل وروية في تصنيفها وتحديدها ولكن مبدئيا فإن كتاب المكافأة يمثل سابقة لا نظير لها من قبل في الأدب العربي ولا نظير لها من بعد إلا في كتاب واحد سيظهر بعد كتاب المكافأة بأكثر من قرن : انه كتاب طوق الحمامة .

وبعد قراءة الكتابين أظن أنني قد اقتنعت بأن النموذج الأساسي الذي صاغ على غمطه ابن حزم هو كتاب المكافأة وليس كتاب الزهرة لابن داود الاصفهاني الظاهري . ومع ذلك فلا ننكر تأثر ابن حزم بكتاب الزهرة تأثرا ثانويا . والسبب الأساسي في هذا الاقتناع هو أن تقنية المكافأة هي نفس التقنية التي استعملها ابن حزم في كتابه . وليس الأمر كذلك مع كتاب الزهرة وحراسة العلاقة بين الكتابين أمر آخر يخرج من مجال بحثنا هذا إنما نثير القضية لأهميتها ونؤكد تأثر ابن حزم بأبن الداية بما يزيد في أهمية كتاب المكافأة . ونعد القاري بدراسة متعمقة للعلاقة بين الرجلين في كتابيهما العظيمين .

لغة المكافأة لغة قصصية - ٧ -

قد أشرنا من قبل الى لغة هذا الكتاب وتوصلها في كل الأخبار مما يبدو من صياغة الكاتب للأخبار جريما سواء ما شاهده بنفسه أو ما نقله عن غيره . ونحن الآن لن نسرف في تقديم دراسة كاملة للغة الكتاب إنما نكتفي بإيراد بعض الظواهر اللغوية المتميزة التي تكاد - في ظننا - أن تكون من أساليب ابن الداية خاصة :

(أ) استعمال صيغ غير مشهورة .

وتتمثل هذه الصيغ في اشتقاقات مشروعة ولكنها غير شائعة . ومنها مثلا فعل « تعلم » بمعنى علمه الناس فهو يقول : « وما نقله ابن المقفع وتعلمه العرب » ويصف رجلا آخر بقوله « متعلم » بصفات الطعمة « أي مشهور ومعلوم بين الناس بعفاف الرزق » ونقلت النظم

إذن فالأخبار هنا من صياغة الكاتب وملتها من واقعها بكل عناصر ذلك النواضع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ولكن هذه المادة لا تعرض علينا كما هي في الواقع بل كما يريد لها الكاتب أن تكون في إطار نظام جديد للعالم يخلفه الأديب . وهذا النظام الجديد أبسط سماته أنه ينزع الواقعة من سياقها ليضعها في سياق جديد . وهي في السياق الجديد لا تحكي شيئا من علمها الذي انتزعت منه ولكنها تمثل هنا علما آخر يدعو الكاتب اليه تحت شعار المكافأة . إن الواقعة هنا حدث يتكلم عن أناس واقعيين دون أن يعنيه أن نعرف هؤلاء الناس أو لا نعرفهم ولما يقيمهم مثلا منصوبا للدلالة على شيء آخر ينبع من ذات مؤلف الكتاب :

إذن الحبر التمثيل - إذا أخذنا بتسميته - نوع أدبي قصصي ، يشكل وحدة بنائية في سياق أكبر لنوع أدبي آخر هو ما نستسمح لانفسنا أن نطلق عليه « أدب الفكر » . ولكن - وليغفر القاريء في هذا الإستطراد - ما هو أدب الفكر هذا ؟ إن المفكرين في ظل الأجواء التي تسيطر عليها المذاهب والمقالات سيطرة سياسية قمعية لا يجدون فرصة للتعبير المباشر الحرة عن أفكارهم . ولذا يلجأون الى التمثيل بالقصة والحبر لما يريدون أن يعبروا عنه من أفكار ، فضلا عن اعتقادهم بأن هذا الأسلوب التمثيلي أنجح لنقل أفكارهم إلى عامة الناس وخاصتهم على السواء ، وهذه قضية تستحق الدراسة المستقلة لأهميتها القصوى في التعرف على مناخات كثيرة في تاريخنا الأدبي ما زالت مظلمة أو تبعت لها من مكان في خريطة ذلك التاريخ . ومؤقتا أدهو القاريء للرجوع الى كلية وفدنة ورسائل إخوان الصفا ليتحري عن أوائل عمليات استكشاف تلك القضية .

نخلص من ذلك أن الكتاب من جنس أدبي هو « أدب التفكير » وأن وحدته من جنس آخر لا بد أن يشكل بالضرورة العنصر الأساسي في بنية أي عمل من

مفهوم الخبر الروي . وقيل ان نختم الحديث عن اللغة نستخلص مغزى هاما يضيء ما سبق من حديث حول بنية القص عند . ان اللغة تعرف أساليب للتكثيف وتباعد في براعة عن الاستطراد أو عن إضاعة الوقت في الوصول الى الهدف . إنها لغة تعرف أقصر الطرق الى الدلالة القصصية وتفتح الباب أمام القصة القصيرة اليوم إلى لغة متميزة ولا سيما في طريقة الكاتب في الحوار . إن الحوار عنده إيجاز فذ لوقوف متمسك وهو أسلوب يقطع الطريق أمام طرفي الحوار فلا يمدان به بلا طائل وبلا فقرة حل إيهامه . إن من يتكلم باندا بالحوار يهيم كل ما يمكن أن يقال ولا يبقى من جواب عليه إلا نعم أو لا أو الصمت ، فهذا فقير يكلم رجلا قويا ثريا سرق منه الجلال امرأته الوحيدة : « يا سيدي لقد أغناك الله عن مسامي بما بسطه من الرزق عليك ، وظاهره من الاحسان لديك ، وكانت مهجتي (امرأتي) عندك البارحة ، إن رأيت أن يهبها لي ٩١ فلك منها عوض وليس لي عنها معدل . » الفقير يكلم الثري القوي بأدب ودبلوماسية مما يجلب حزن القاريء واشفاقه بل وغضبه على الثري القوي . انه يذكره بثرائه بما يفتنه مما بأيدي الفقراء ثم يذكر امرأته بأنها مهجته فهي حياته وكل ما يملك ثم يطلب من الغني أن يهبها له . وإجابة الثري القوي غير المتوقفة صريحة لحلمه بأن يبعدها عنه الفقير . أقفل باب الحوار قبل ان يفتح ويشتت الأقدام وطويت الصحف . ان الحوار يهيم دائما هكذا : قضية تعرض بكل حبياتها في لباقة وعاطفية ودقة حل لسان طرف فلا يبقى مجال للطرف الآخر الا الاجابة برد فعل سيء أو محسن قولاً أو فعلاً .

ويعد ، فهذا البحث التحليلي يعد وقفة قصيرة أمام كتاب يستحق المزيد من الدراسة لما فيه ، والاحتفاء بما يحتويه . ولعل فينا قلما إشارة البدء في اخراج هذا الكتاب المصري من حيز الظل الى حيز النور نشرًا وقراءة وفراة .

لاستخدام الطعمة للرزق) ، ويطرد استخدام الفعل بمشتقاته . وإذا تأملنا أكثر في الأخبار يتضح كلف الكاتب بهذه الصيغة الصرفية « تفاعل ، تفاعل » فهو يستخدم « تفاعل » ... تتأدر (أي تتأدر) ... الخ . والوصول إلى هذه النتيجة يعم ، فهو كلف باستخدام عدد من الصيغ الصرفية ومعها استخدامات جديدة أو غير مشهورة لدلالات لها ألفاظ شائعة ونظير ذلك صيغة : « استعمل ، تفعل » . ومن قوله مما جمع الصيغتين في جملة واحدة « فاستخبرني عن صناعتي فتحدثت عنده بأن قلت : أنا نجر في الغلات » ومنها قوله : « .. يستزير (الفواصد من النساء) أي يطلب زيارتهن ، وقوله : « استطره - استامه - استجيز (الأكل) » ومن الصيغة الأخرى « تأدى إليه (أي نقل إليه) ، اتصل إلى (أي نقل إليه) ، تحفي (احتض) ، تحيف (حاف) ، تلعم (سال دمه) ، ترجل (التبار أي قوت شمس وشب مثل الصبي يصير رجلاً) ، ومن غريب استعماله في صيغة (استعمل) قوله : « ثم ملكت ما استغرب مني (يريد ما سال من دمي مشتقا الفعل من : غرب ، أي دمع) ومنها أيضا : « استم » « يمي أتم . ومن غريب استعماله في صيغة (تفعل) قوله : « تسللوا للحادث » . بمعنى هربوا في هدوء ودون أن يشعر أحد بسبب ما حدث من أمر جديد غير الموقف . وقوله : « تسرع الروم الى بناء مساكن لهم » في مقام ينهي استعمال (اسرع) بدلا من (تسرع) بما تحمل لفظة (تسرع) من مفهوم سلوكي حيث تصف السرعة قبل الروية في اتخاذ القرار أو النطق .. الخ .

(ب) الحذف حل غير ما اشتهر واستحب في التفسيرات خاصة ما يتصل بالدعاء مثل قوله : « انصرف مصابجا ، أي مصاحبا بسلامة الله ، وقوله انصرف مكلوا ، أي مكلوا بمتأية الله . وتطرد الظاهرة وتأخذ شكل الاستثناء عن الموصوف بالصفة مثل قوله : « فأخذ يهضاه ، فكتب فيها » وهو يريد : (ورقة يهضاه) .

ونكتفي بهاتين الخصيصتين اللغويتين حتى لا يطول الأمر فيها يجاوز ما أردنا من ذلك . فنحن نهدف هنا فحسب إثبات خصوصية اللغة عنده ودلائلها فيما يتعلق من فرض فرضناه حول إبداعه للأخبار إبداعا يعمله عن

أولا : مقدمة

الفلسفة مثل الكائنات الحية تموت ونحيا . فهي إبداع إنساني يتخلق عندما تنهبا له ظروفه ويتقرب تماما عندما تتغير هذه الظروف ، وتحل محلها ظروف أخرى مضادة لا يقوى الكائن الحي الوليد على مقاومتها والتكيف معها حتى يضمن لنفسه البقاء والاستقرار . والتاريخ شاهد على ذلك . فهو هذا المعمل الذي تقام فيه التجارب الحية وتنشأ فيه الأجنة التي تولد والتي نحيا . وهو السجل الذي يدون فيه المرن والأحياء ، والمحفوظ دائما في صدور الناس في وعيهم بالتاريخ وفي إدراكهم لقوانين حركته . وشروط الحياة أو الموت ليست ظروفها تاريخية مجردة عن الحياة الإنسانية التي تتسم بحرية النظر والعمل دون أن تكون أسيرة للظروف وعاضمة لها خضوعا آليا حتميا ، ولكن باجتماع هذين العنصرين : حتمية التاريخ وحرية الإنسان ، تموت الفلسفة ونحيا . وبما السؤل عن الموت قبل السؤل عن الحياة . فحياة الفلسفة شيء طبيعي طالما أن الإنسان ما زالت به حياة ، وطالما أن الحياة تعني حرية الفكر والنظر ، والقدرة على البحث والتقصي ، وطالما أن الدنيا ما زالت قائمة ، وطالما وجد فيها إنسان واحد يتنفس أو يعقل ، فالعقل كما قال القدماء : إحدى قوى النفس ، والنفس أحد مظاهر الحياة ، ولكن الغريب أن تموت الفلسفة والحياة باقية ، وهناك إنسان حتى عاقل على وجه الأرض . إن موت الفلسفة يعنى نهاية الحياة وعدم قدرة الإنسان على المقاومة واستعمال حريته ، وعجزه عن خلق الظروف التي تعيد له وللفلسفة الحياة . وهذا الافتراض تنكر لوجود الإنسان وفاعليته في الحياة . حياة الفلسفة هي الأساس وموتها هو العرض ، حياتها هي القاعدة وموتها هو الاستثناء ، حياتها هي الطبيعي والمألوف وموتها هو الشاذ الغريب .

موت تموت الفلسفة متى نحيا؟

حسن حنفي

ولا يوجد ماضٍ يأتي بفعل الزمان ، والتاريخ لا يشهده الحاضر ولا يبعثه . الماضي ولي : ولن يرجع ، والحاضر يبعث له وإمكانية تحقق . وإذا كان الماضي قد انتهى فإن معاركه ما زالت حاضرة ، وصراع الأطراف ما زال قائما . الماضي من تراث الآباء والحاضر من إبداع الأبناء ، ولكن في مواقف قد تكون واحدة . فما أشبه الأملس باليوم . وبالتالي يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تمها ؟ مسئولية الجبل الحاضر عن موت الفلسفة أو عن حياتها ، وإذا كان الماضي عن البعض سلبا واستلابا ومحاربة فإن الحاضر عند البعض الآخر ، التزام ونقد ومقاومة .

ولما كنا نحن الآن في نهاية فترة وبداية أخرى ، نتحدث عن الانهيار والنهضة ونذكر الانحطاط والبحث ، ونواجه التوقف والاستمرار ضمن الطبيعي أن يكون سؤال : متى تموت الفلسفة ومتى تمها ؟ موجها إلينا في جيلنا ، واضعا إيانا مع مشكلات المجهرية التي نواجهها منذ عدة أجيال منذ الطهطاري والأفلاكي وشيلي شميل آلا وهي النهضة ، وشروطها ومقوماتها وطرقها وغاياتها ، وكان من الطبيعي الدخول في الزمان وفي التاريخ فلعلنا نكتشف لدينا وهما بالزمان وإحساسا بالتاريخ يمكننا من الإجابة عن السؤال . وإذا كنا على حافة دروتين حضارتين : الأولى هي التي حلدها ابن خلدون ووصف مسارها في المقدمة ، والثانية هي عصر الانهيار الذي قد شارف على النهاية منذ نهاية القرن الرابع عشر الهجري وبداية الخامس عشر ، فإن لدينا التجارب العصرية التي تجعلنا قادرين على رؤية موت فلسفة وحياة أخرى . مجتمعاتنا في لحظات التحول من التقاليد إلى التحرر ، ومن التراث إلى التجديد ، وفي هذه المرحلة من مسارها يكون السؤال بذي دلالة ، وتحمل الإجابة عنه ، تجربة حضارية لمجتمعاتنا الناهضة قد تساعدنا على تقوية وعينا بالحلقة التاريخية الراهنة .

وليس السؤال : هل ماتت الفلسفة ؟ فهي تموت بطبيعة الأحوال وتغير الظروف ، والوجود الإنساني في ذاته الذي قد يمارس حريته ويستعمل عقله وقد لا يمارس أو يستعمل . ويشهد بذلك أيضا تاريخ الفكر الإنساني ولحظات موت الفلسفة ولحظات حياتها . ولكن السؤال هو : متى تموت الفلسفة ومتى تمها ؟ متى يحدث لها أن تموت ، ولي أي ظروف تمها ؟ فالسؤال ليس مجردا بل هو سؤال في الزمان وفي التاريخ داخل الحضارات البشرية ودوراتها . وبالتالي فلا توجد إجابة واحدة عامة ومطلقة وشاملة بل هناك إجابات تاريخية محددة في لحظات تاريخية معينة وفي أوضاع اجتماعية وسياسية يعيها تصدر عن مدى وهي الأفراد والجماعات بحركة التاريخ ويقوئين مساره . والسؤال عن الزمان هو في حد ذاته سؤال عن الملة ، فالملة توجد في التاريخ ، لحظة زمنية أو مرحلة تاريخية تكمن فيها الملة وتتحد معها ، ومن ثم كان الحديث عن الزمان والتاريخ هو حديث عن الملل والأسباب . ولا يوجد موت نهائي للفلسفة بل هناك إمكانية بعث لها وهودة الحياة لها . فالظروف متغيرة ، وحرة الإنسان دائمة ومستمرة حتى لو اعتراها الزهن والضعف في بعض اللحظات . لا يوجد موت إلا يتولوه بعث ، ولا توجد حياة إلا ويصحبها الموت أو المزال بل : إن كل لحظة موت هي بداية لحظة أخرى ليلاد جديد ، تموت الفلسفة وتمها في دورات وبإفئاع منتظم رتيب مثل ضربات القلب : أو دفعات النفس .

وليس السؤال في فعل ماضٍ : هل ماتت الفلسفة ؟ بل السؤال في الفعل المضارع : متى تموت الفلسفة ، ومتى تمها ؟ فليس المقصود وهو الحديث عن التاريخ الماضي ورصد حساب بل الحديث عن الحاضر وكشف مكوناته . فلعلنا باكتشافنا للحلقة الحاضرة نستطيع أن نرى الماضي بوضوح فالحاضر يقرأ نفسه في الماضي .

ومستقلة عن حواملها التاريخية ، ويمكن إدراكها بالحدس ، يكفى إعادة بناء الموقف ، وعيش التجربة واتحاد الذات بموضوعها . ويتفق على حدس الماهيات عند من الباحثين والقراء على سواء دون ما اختلاف على النتائج . وتلك هي الموضوعية التي تعنى العودة الى الأشياء ذاتها وليس تطابق الحكم الصوري مع الواقع الحادى . فهذا التطابق ادعاء لا وجود له لأن الحكم والواقع لا يوجدان إلا في التجربة الماشية . فالصدق في التحليل والبداهة في الادراك هما مقياسان لصحة تطبيق هذا المنهج في مثل هذا الموضوع : متى نموت الفلسفة ومعنى نموتها ؟ وقد قام هوسرل واضع هذا المنهج بتطبيقه في نفس الموضوع متسائلا عن الفلاس "Bankrott" الفلسفة على يد الحسنيين التجريبيين من أمثال هوم ، وكيف يمكن زيادة رصيدها^(١) . بل إنه لا يكاد يخلو فيلسوف واحد من وضع هذا السؤال ، كل على طريقته وتفهيم مذهبه . ولكن هوسرل هو الذي وضع السؤال على مستوى الوعي الأوربي كله ، فالموت والحياة ظاهرتان للوعي التاريخي الفردي والحضارى ، وليس على مستوى مذهب معين صوري أو مادى أو وجودى . ولما كان كل باحث اليوم ذا شعورى مضطرب نظرا لسيادة الحضارة الأوربية وانتشارها خارج حدودها فإنه يجد نفسه لا محالة بصدد تحليل الشواهد والأمثلة التاريخية

لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا التي يعيشها للفكر أو الفيلسوف . وهو المنهج الذى تحت صياغته باسم المنهج « الوصفى » أو المنهج « الظاهري » أو المنهج « الفينومينولوجي » في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة^(٢) . وقد كان متبعاً من قبل في تراثنا القديم خاصة في علوم التصوف وفي علم أصول الفقه وإلى حد ما في علوم الحكمة^(٣) . وهو أيضاً المنهج الذى يطبقه كل المفكرين على غير وحي منهم سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو حتى أدباء وفنانين ، فلاسفة يملأ في الخارج إلا ويحدث في الشعور ، ولا شيء يتم إدراكه في الخارج إن لم يتم إدراكه في الشعور ، وهو المنهج الذى يستعمله بسطاء الناس وعامة في حياتهم اليومية في إدراكهم وتعبيرهم وتحديد مواقفهم : فالإنسان لا يستطيع أن يفهم أى موضوع إلا من خلال التجربة . والموضوع تجربة معاشة في شعور الإنسان لا يستطيع أن يفهمه إلا اذا أدرك دلالته أو معناه ، ولما كانت التجارب البشرية مطردة وقوانين التاريخ وتطور المجتمعات واجبة ، فإنه يمكننا فهمها بصرف النظر عن اختلاف المصور والأجيال ، فنحن قادرون على تدقيق الآداب القديمة وفهم الفلسفات الماضية وإدراك المواقف الإنسانية للمصور السابقة ، فالماهيات واحدة ، والمعاني قائمة

(١) انظر عرضاً لهذا المنهج في الجزء الأول من رسائلنا الثانية (باريس ١٩٦٦) بعنوان :

L'Exegese de La phenomenologie, L'état actuel de La methode phenomenologique et son application au phenomene religieux, Dar al-fikr al Arabi, Le Caire 1980.

وانظر أيضاً تطبيقاً لهذا المنهج في ظاهرة التفسير المذهب الجاهلي في الجزء الثاني بعنوان :

la phenomenologie de L'Exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du nouveau Testament (Paris, 1966).

(٢) انظر اكتشافاً لهذا المنهج في علم أصول الفقه في رسائلنا الأولى بعنوان :

Les methodes d'Exegese, essai sur la science des 1965, fondements de la comprehension Ilm Usul al-fiqh, le caire.

وكلنا دراستنا : حكمة الأشراف والفينومينولوجيا في دراسات إسلامية من ١٩٧٣ - ١٩٧٤ لانتشار المصغرة المأخرة : ١٩٨١ .

E.Husserl: Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale phenomenologie, eine Einleitung in die (٣) phenomenologische philosophie, pp. 88-91, M.Nijhoff, Haag 1956.

الرياضية والتصورات المنطقية . ولم يكن هناك على مدى الفكر البشري أى بحث مجرد عن الحقيقة حتى ولو أعلن الفيلسوف ذلك لأن الشمول مطلب إنسان يتجاوز به الإنسان حدوده الفردية والاجتماعية والتاريخية ، لذلك كانت الفلسفات الصينية - وفي مقدمتها الكونفوشيوسية - فلسفات عملية مرتبطة بسعادة الإنسان على الأرض ونعيمه في هذه الدنيا . كما وجه الاسلام الذهن البشري نحو منافع الأمة ومصالحها وعلم السؤال عن أشياء لا نفع منها أو بآل منها ضرر « بأنها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم ، وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلكم عفا الله عنها والله غفور رحيم ، قد سألتهم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين » (٥ : ١٠١ - ١٠٢) ، فالسؤال لا يجوز الا اذا كان فيه نفع عملي . وقد قال عليه أصول الفقه قديما : إن كل سؤال لا ينتج عنه أثر عملي فانه يكون عاريا عن العلم^(٤) . وكثير من الأسئلة له إجابات عملية وليست نظرية ، وكما في الأثر عندما سئل الرسول عن الساعة قال : « فاستعد لها » . كما رفضت الفلسفات العملية في الغرب هذا البحث النظري المجرد من أجل التوجيه العملي في الحياة . لقد ارتبط هذا التعريف للفلسفة باليونان صامة وبالطبقة الأرستقراطية - طبقة الأحرار - خاصة وهي التي كفاها العبيد مؤونة العيش وتبدير حياتها المادية من عمل وكد وورق واحداً للأعمال المنزلية . فبدأت في البحث عن طبائع الأشياء وأصلها بحثاً مجرداً صرفاً لا غاية له ولا هدف الا الحقيقة ذاتها لراء أوقلات الفراغ . كما استمر هذا التعريف أيضا عند بعض فلاسفة التنوير مثل لسنج صاحب القول المأثور : « لو أن الله أسك بالحقيقة كلها

من داخل الحضارة الأوربية وكان الغرب هو العالم كله ، وكان تاريخ الفكر الأوربي هو تاريخ الفكر الانساني ، وكان الحضارة الأوربية خاصة في العصور الحديثة هي الممثلة الوحيدة للحضارات البشرية كلها . . في مصر والصين وفارس وما بين النهرين وفي أفريقيا وفي خليج المكسيك . وحرصا على هذا التحرر من هذا التحيز الحضاري المسبق ، ونحن مازلنا نحيثه ، فان الشواهد والأمثلة التاريخية مستعم وتتنوع قدر الامكان حتى تشمل أكبر قدر ممكن من الحضارات الأخرى وفي مقدمتها الحضارة الاسلامية التي تكون غزوتنا النفسي ووجداننا الفلسفي ، والتي مازلنا نعيشها ونعيش فيها حتى الآن^(٥) . ولما كان البحث ذو الوعي للتحرر من الغرب لم يع بما فيه الكفاية إحدى دوائر الحضارة الكبرى وهي دائرة الشرق ، فذلك لأن الغرب ما زال يمثل لنا التحدي الأكبر ليس فقط عسكريا واقتصاديا بل ثقافيا وحضاريا ، يكتفينا في جعلنا التلخيص من آثاره ، ويكتفينا بتجميعه ورده داخل حدوده حتى يحدث التوازن في وعينا القومي بين حضاراتنا وحضارات الغير في الغرب أولا ثم في الشرق ثانيا .

ثانيا : ما هي الفلسفة ؟

ما هي الفلسفة تلك التي تموت ونحيا ؟ وما تعريفها ؟
١ - هل الفلسفة هي البحث الخالص عن الحقيقة المجردة ؟ هذا التعريف في حقيقة الأمر نظري أكثر منه واقعي اذ لا توجد حقيقة مجردة بـل توجد حاجات ومطالب وأهداف وروايات وأوضاع اجتماعية عديدة في عصور وأمكنة معينة . للجدد لا وجود له في الذهن ولا في الواقع لأنه معاش في تجربة أولا بما في ذلك المفاهيم

(٤) النظر كتابيا : التراث والتجديد مرققتان من التراث القديم من ١٠ - ١٨ مركز العربي للبحث والنشر - القاهرة ، ١٩٨٠ .

(٥) يقول الشاذلي : الاشتغال بالبحث النظري التي ليس لها ثمرة عملية ملموسة شرعا ، والرفاقات في أصول الشريعة ج ١ ص ٤٩ - ٥٦ ، المكتبة التجارية بالقاهرة .

الحسية المادية . إن تطور الحضارة الأوربية وبنائها إنما يتحدد بالبحث النظري المجرد . وقد تحول ذلك إلى غاية وقصد حضارى . بل إن العمل ذاته أي كل ما يتعلق بالارادة والرياضات والمولود يتم البحث فيه بحثا نظريا خالصا مجردا كما أراد كانط في « نقد العقل العملي » من أجل البحث عن الأسس النظرية للعمل . لذلك كان لينتر غودج الفيلسوف بتحويله العالم إلى رياضيات شاملة يمكن معرفتها بقوانين العقل ذاتها وأوليياته^(١) . وقد كرر ماركس فيرس نفس الشيء ، وجعل التعميل أو التنظير Rationalization ميزة خاصة للغرب على باقي الحضارات . فقد نشأ لديه تقسيم العمل واكتشف قوانين الطبيعة واخترع الحاسبات الآلية ، وقد وصل هذا اعتزاز عند فير بهذا التنظير إلى حد المنصرية^(٢) .

ولم ينشأ لدينا في تراثنا القديم ولا هممتنا المعاصرة هذا الاتجاه للبحث النظري المجرد باسم الفلسفة أو البحث عن الحقيقة . فقد ارتبطت الفلسفة لدينا بالدين وبالشرعية أي بمساعدة الإنسان في الدارين . كما ارتبطت المعرفة بالسعادة والفلسفة ، بالأخلاق ، بل إن وضع الحكمة في أهل الفضائل إنما لأعطائها الإنسان السعادة والحخير . هكذا كان الحال في علوم الحكمة وعلوم التصوف لدينا . أما علم أصول الدين فالحقيقة لديه منزلة من عند الله ، من النبوة والوحي لغاية عملية ، ولي علم أصول الفقه الحقيقة لديه عملية وليست نظرية أي الحرص على المصالح العامة والمنافع الدنيوية .

في هذه البنى ، والبحث الدائب عن الحقيقة في اليسرى كى أقنع دائما في الأخطاء وقال في : أليها تختار ؟ فاتفق بكل تواضع أختار اليد اليسرى قائلا : أي ، هب لي هذا ، فالحقيقة المطلقة لك وحده^(٣) . وقد كان ذلك رد فعل على الدجاجية والمعطيات المسبقة والحقائق المجازة من السلطتين الدينية والسياسية أو من العرف والتقاليد ، ثقة بقدرة الإنسان على اكتشاف الحقائق بجهده الإنساني الخالص حتى يطمئن إلى ذاته وإلى قدرته على إعطاء العالم غطاء نظريا من وضعه بعد أن انهارت كل الأغطية النظرية الموروثة التي دافعت عنها الكنيسة والدولة إلى آخر رمق . وكان الثمن دماء المفكرين الأحرار والعلماء التي سألت من أجل البحث عن الحقيقة والبرهنة عليها بشهادة الحس والتجربة ويطيل العقل والبرهان وقد عبر هوسرل عن هذا التصرف أخيرا بأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة النظرية المجردة الخالصة وأن موضوعها المثالي هو نقطة أرشميلس أي الموضوع النظري المجرد الذي لا وجود له في الواقع . فطالما ارتبطت الفلسفة بالتواحي العملية الدينية أو الأخلاقية ولم تكن بحثا نظريا مجردا فإما لا تكون فلسفة . ومن ثم لم يعرف الشرق القديم الفلسفة بهذا المعنى . بل إن سقراط نفسه ليس فيلسوفا لأنه ربط بحثه النظري بالأخلاق العملية ، وحلى هذا النحو يكون الغرب وحده . يبحث النظري المجرد . هو القادر على التفلسف ، ويكون أفلاطون هو نموذج الفيلسوف في نظرية المثل ، موضوعات عقلية صورية مفارقة للطبيعة

G.Lensing: *Lensing Theological writings*, p. 41, stanfor university press, California, 1967.

(١)

Husserl: *Kritik*, pp. 20-36, pp. 279-294 *Essai philosophique* IHP. 3- 17 Haag, 1956, *Idem*, Ipp. 409-413 pp. 427-433, NRF, (٢)

Paris, 1950, *Logique formelle et logique Transcendentale* pp. 102-105 PUF paris 1950, *Recherches Logiques* Ipp. 238-241 PUF, paris 1959.

Kant: *critique de la raison pratique* pp. 17-115, PUF, paris, 1949.

(٣) انظر دراستنا : الدين والرسمية حوار مع ماكس فير في قضيا معاصرة ج ٢ في الفكر العربي المعاصر من ٣٧٢ - ٣٩٤ . دار الفكر العربي - القاهرة : ١٩٧٧ .

٢ - هل الفلسفة هي فن الحياة والتكيف مع مطالبها ومقتضياتها من أجل البقاء والحرص على المنافع الخاصة والعامة دون طرح أي سؤال نظري؟ هل هي مجرد تسهيل للأمور، وتذليل للصعاب، وحل للمشاكل من أجل سير الحياة؟ ولكن البرجماتية ذاتها كانت رد فعل على الفلسفة باعتبارها بحثاً عن الحقائق النظرية المجردة التي لا أثر لها في الحياة العملية. لذلك أسقطت من حسابها موضوع البحث النظري الخالص. وهو أيضاً موقف يرجسون من العقل والبحث النظري بل والدين الثابت Statique، فالهدف من ذلك كله هو التكيف مع الحياة، فالتصورات النظرية عند يرجسون مجرد ظلال وأشباه للواقع، وليست الواقع نفسه الذي يتكيف الإنسان معه ويدرك بالجلس والوجدان، مجرد شيكات أو حوالات أو أذونات للمصرف وليست رصيداً حقيقياً وثروة فعلية (٩).

والحقيقة أنه يصعب تناول مشكلة العمل دون النظر، فالنظر هو أساس العمل. لذلك كتب كانط « نقد العقل العملي » لبحث المسائل النظرية لموضوعات العمل والسلوك، كما أن الانتماءات العملية في الفلسفات كلها لم تسقط من حسابها البحث النظري، فسقراط كان يبحث عن المبادئ النظرية العاملة للسلوك العملي. وكذلك كان أفلاطون وأرسطو. وظل الحال

كذلك في العصر الوسيط بصرف النظر عن صواب هذه المبادئ النظرية أو خطئها (الخطيئة، الخلاص، الفداء الخ). كما بحث ديكارت موضوع الصواب والخطأ في التأملات في الفلسفة الأولى وكذلك فعل سبينوزا في « الأخلاق ». بل إن « البرجماتية » عند « مل » تقوم على أساس تجريبي وهو بحث نظري وإن اختلف المنهج، ويقوم على استقصاء للعامل كما هو الحال عند علماء أصول الفقه في فرائضنا، وهناك الانتماءات العملية عند شلر F.C.S. shiller، وبيرس ch. pierce، ويلونسل، وكلها تؤسس العمل على البحث النظري سواء في العلوم الإنسانية أو في العلوم الرياضية والطبيعية أو في العقيدة الدينية. بل إن الوجودية ذاتها، باعتبارها رد فعل على الفلسفات النظرية المجردة، لم تنفل الأسس النظرية للسلوك الفردي الاجتماعي كما هو واضح في « نقد العقل الجلي » عند سارتر (١٠).

لقد انتهت الفلسفة عند اليونان بعد أن سادت الفلسفة بعد أرسطو المدارس الأخلاقية العملية كالرواقية والأبيقورية، وتحولت الفلسفة إلى بحث في السعادة واللذة وممارسات عملية في جماعات وحلقات دون طرح الأسس النظرية لهذا البحث. كما ماتت الفلسفة في أمريكا بعد النزعة البرجماتية الخالصة كما هو

H. Bergson: Les sources de la morale et de la Religion, pp. 105-115 PUF, Paris 1955. (٩)

Descartes: Meditation pp. 301-309 Oeuvres et Lettres, NRF, Paris, 1953. (١٠)

spinoza: L'Éthique pp. 618-652, oeuvres complete NRF, Paris 1954:

J.S.MILL: L'utilitarisme p. 1-9 puF paris 1925.

F.C.S. Schiller: Humanistic pragmatism pp. 40-54, Free Press New York 1966.

Ch. Pierce: Selected Writings, the architecture of theories Dover, New York, 1966, The essential Writings, How to make our ideas clear p. 137-157, harper, Row New York, 1972.

Philosophical Writings, the fixation of belief p. 5-22, Dover, New York 1955.

M.Blondel: L'Action (1893), pp. 1-22, PUF, paris 1950.

J.P. sartre: critique de la raison dialectique, pp. 15-32 NRF 1960

الرضيعة ، المتحدثان بالطبع ، المتحدثان بالجوهو والغريزة ، وإنما يكمن الخلاف بينها في الظاهر ، ومن هنا أتت ضرورة التأويل . وعظم الخلاف بينها عند العامة التي لا تقدر على التأويل ، وعند رجال الدين الذين يدافعون عن مناصبهم المزورة ويضطهدون الحكماء الذين يكشفون عيوبهم . بل إن غاية الفيلسوف هي بيان هذا الاتفاق بين الشريعة والحكمة ، وبين الدين والفلسفة^(١٢) .

وقد وضع هذا الاتجاه أيضا لدى آباء الكنيسة الأوائل خاصة عند جيستيان الذي كان يرى سقراط مسيحيا ، فالفلسفة هي حجة الحكمة ، والمسيحية هي اللعبة ، ومن ثم فلا خلاف بين الفيلسوف والمسيحي . وقد استمر هذا التيار أيضا في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط عندما بدأ الجدل يسيطر على اللاهوت عند بيرتراند النوري ، ويقولوا الامهاني ، واستمر عند أبلار ، كما ظهر بوضوح عند الرشدبيين اللاتين وفي مقدمتهم سيجر البرابتي وغيره من تلاميذ المسلمين . كما ظهر في العصر الحديث كله ابتداء من ديكرت والديكرتيين خاصة سبينوزا الذي أمكنه استنباط كل حقائق الإيمان من العقل الخالص . وقد بلغ ذلك الذروة عند هيجل عندما تحول الدين الى فلسفة والتثليث الى جدل ، والقيامة الى تاريخ . كما تحولت الفلسفة الى دين ، والمطلق الى إله والعقل الى وحي . لم يعد هناك فرق بين الفلسفة والدين .. وكلامنا تحقّقان للفكرة ، ومظهران للمطلق . ومن ثم لحق هيجل

الحال عند وليم جيمس وجون ديوي ، مادامت الحقيقة هي مقدار ما تحدث من أثر في الحياة العملية . وأصبح يضرب بالمجتمع كله المثل في النزعة العملية وفي سطحية الفكر لولا هجرة بعض المفكرين الأوروبيين والقيام بحركة ثقافية علمية لطرح السؤال النظري^(١٣) .

٣ - هل الفلسفة تفكير على الدين ، وتأييد لمقاله وخملة له ، وفهم لنصوصه ؟ لقد ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها بالدين ، وخرجت من المعابد والكنائس واشتغل بها رجال الدين . بل إن الفلسفة قد تكون تطورا طبيعيا للدين كما يقول بعض فلاسفة التاريخ مثل كونت في قانون الحالات الثلاث ، وإن موضوع الفلسفة الأول وهو الوجود المطلق ، هو بعينه موضوع الدين الأول وهو الله . وإن وسيلة المعرفة في الفلسفة - أي العقل أو الحس - هي بعينها وسيلة المعرفة في الدين وهو الوحي أو الإيمان أو النبوة أو الألهام بالرغم مما قد يبدو بين الويلستين من اختلاف عند البعض ، ومن اتفاق عند البعض الآخر . وإن غاية الدين وهي النجاة في الدنيا والآخرة ، هي بعينها غاية الفلسفة وهي الحصول على السعادة . ومن ثم كان الدين والفلسفة متفقين في الموضوع والمنهج والغاية . وقد ظهر ذلك بشكل واضح في تراثنا القديم عند الفلاسفة المسلمين . فالفلسفة والدين عند الكندي متفقان في الموضوع والغاية وإن اختلفا في المنهج ، وعند ابن سينا طريقان يؤديان الى نفس الغاية كما وضع من قصة « حي بن يقظان » ، وعند ابن رشد : الفلسفة بالنسبة للشريعة هي الأخت

W. James: pragmatism, pp. 17-40, Meridian Books, New York 1970

(١١)

J. Dewey: The quest for certainty, pp. 3-25, Putnam, New York 1960.

(١٢) كتاب الكندي الى النعصم بالله في الفلسفة الأولى (الأهمالي) ص ٧٧-١٧٨- الحاشي للفتاوى ١٩٤٨ ، ابن سينا ، ابن طفيل ، حي بن يقظان ص ٤٠-٤٩ من ١١٨ احد

أين (طر المكارف بالفتاوى ١٩٦٦ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٩ المحصورة بالفتاوى .

انحران الصفا - رسائل انحران الصفا ، المجلد الرابع العلوم الفلسفية والشرعية ص ٩-١٤ طر صاغر ، بيروت ١٩٥٧ .

بترائنا الفلسفي القديم الذي أصبح فيه النبي هو الفيلسوف والفيلسوف هو النبي^(١٣).

ولكن ارتباط الفلسفة بالدين جعلها خادمة له وأفقدها القدرة على التفكير المستقل وحرية البحث. أصبحت الفلسفة خادمة للدين ومبررة له عما أحدث رد فعل حينها للفلسفة التي أصبحت عند البعض الآخر في مواجهة الدين، ومعارضة له. فبدل أن كانت خادمة للدين أصبحت سيدة له. حينئذ يتحول الدين إلى مجرد عرافات وأساطير من الناحية النظرية وإلى شعائر وطقوس من الناحية العملية، وإلى سلطة ومؤسسات وهيئات من الناحية التنظيمية، وتصبح الفلسفة هي الحامل للواء العقل والحرية والعمل، تميد الإنسان إلى العالم بعد أن استلبه الدين خارجا عنه كما ظهر ذلك بوضوح عند فيوريخ في «جوهر المسيحية»^(١٤).

وقد ظهر نفس الاتجاهين في ترائنا القديم: الأول يريد جعل الفلسفة خادمة للدين كما وضع عند الأشاعرة بجعلهم النقل أساس العقل، والثاني جعل الفلسفة مستقلة عن الدين كما وضع عند المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل. وقد ظهر رد الفعل على الاتجاه الأول عند ابن الراوندي وعند الرازي ولعلك لم

تغفط مؤلفاتهم خاصة من النبوة، وما زلنا حتى الآن في حركاتنا الأصلحية الأخيرة وفي غمضاتنا المعاصرة ننصو ارتباط الفلسفة بالدين كما هو الحال في «الجوانية»^(١٥).

٤ - هل الفلسفة تفكير على العلم، وتأمل في نتائجه وحل لمشاكله وتبين لمنهجه ونظر في موضوعاته؟ لقد ارتبطت الفلسفة دائما بالطبيعة وهي ميدان العلم وموضوعه الأول منذ الطبيعيين الأوائل عند اليونان. بل إن العلم ذاته قد نشأ من ثانيا فلسفة الطبيعة ثم ساعد على ازدهارها بعد نشأته. كانت فلسفة الطبيعة سادة للعلماء كما كان العلم مادة لفلسفة الطبيعة. وازدهرت الفلسفة الطبيعية في القرن التاسع عشر بانتصار العلم وإثر الاكتشافات العلمية الهائلة، واكتشاف علوم الحياة بالإضافة إلى علوم الطبيعة، وبعد نظرية التطور وأثرها على التصور العلمي للحياة والمكون، وفي هذا القرن نشأت فلسفة علمية، تختار من العلم المنهج الدقيق لا الموضوع الطبيعي. فالتصورت الفلسفة على تحليل اللغة، وتحولت إلى علم مضبوط. كما تحولت فلسفات الطبيعة إلى أطر نظرية للمذاهب الاشتراكية كما هو الحال عند صاركس وانجلز، أو إلى أسس ميتافيزيقية لفلسفات الوجود كما هو الحال عند هيدجر وبنيو والطباعيين الأوائل قبل سقراط، أو عند مبرلوميوتي وبرجسون

E. Gilson: la philosophie au moyen- Age pp. 16- 21 pp. 232- 30

(١٣)

— Hegel: L'esprit du christianisme et son destin, pp. 550-70.

وأبدا كتابا وفتاح من الفلسفة المسيحية ص ١٠٣ - ١٠٩ الطبيعة الثانية - الانجيل المصرية ١٩٧٨ .

(١٤) يعرض سبيروا في رسالة في اللاهوت والسياسة للدين الوثنيين بالتدوير ويقر فصل الفلسفة عن اللاهوت والدين بين اللبائن. انظر ترجمتنا لرسالة ص ٣٦٦ - ٣٧٦ الطبيعة الثانية، الانجيل المصرية القاهرة ١٩٧٨ .

انظر عرضة لولف فيوريخ من خلال عرض جوهر فلسفي في دراسات بيموان والافتراق الديني عند فيوريخ، عالم الفكر المجلد العاشر، العدد الأول إبريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(١٥) ابن رشد: متناهي الأثر ص ١٣٤ - ١٣٥ تحقيق محمود لاسم الانجيل المصرية القاهرة ١٩٧٩ .

عبد الأمير الأحصم: تاريخ ابن الراوندي للعلم، بيروت .

انظر دراستنا عن الجوانية بيموان و من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي في دراسات اسلامية ص ٣٤٧ - ٣٧٢ الانجيل المصرية القاهرة ١٩٨١ .

العلم محل الفلسفة ، وأصبحت الفلسفة إحدى مراحل التفكير البشري بعد الدين وقبل العلم . ولم يعد لدى الإنسان أي مجال للتأمل النظري الخالص . إن لم يشأ العلم فعليه بالدين أو الفن يجد فيها منتهى وبيته .

• هل الفلسفة تفكير حل الفن ؟ لقد ارتبطت الفلسفة أيضا منذ نشأتها بالفن كما ارتبطت بالدين والعلوم . وكان التفكير في المجال أحد مصادر التفكير الفلسفي ، فالإنسان البدائي فنان قبل أن يكون فيلسوفا . الفن لغة وتعبير أكثر بدائية من الفلسفة التي تحتاج إلى تنظيم وتعديل وترتيب ومنطق وحجة وبرهان . وقد تسامد الفلاسفة قديما عن معنى الفن والجمال . ولا يوجد فيلسوف الا ويتروج مذهبه بنظرية في الفن أو يطبقه في الجمال . وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظريات علم الجمال ، كما أصبح علم الجمال أحد فروع الفلسفة . خصص له أفلاطون محاضرة « فيدروس » ، وجعل أرسطو كتاب الشعر أحد كتب المنطق . وكتب أوكسطين كتابا في « للموسيقا » . وفي مرحلة المذاهب الفلسفة في المصور الحديثة خصص له كائنا أحد كتبه النقدية الثلاثة « نقد ملكة الحكم » وأيضا « ملاحظات حول الجميل والجليل » وبعده في ذلك شبلي في « التربية الجمالية للإنسان » ، كما طبق هيجل مذهبه في « دروس

واعتمادهما على الطبيعة البشرية من خلال علم النفس وعلوم الحياة بوجه عام^(١٦) .

وقد أصبح العلم الطبيعي لدينا منذ القرن الماضي ، عند شبلي شمبل ويعقوب صروف ونقلوا حدادا وولي الدين يكن ، وفي هذا القرن عند سلامة موسى ، وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ، أحد طرق النهضة وأهم شروطها نظرا لما يسود مجتمعاتنا من خرافة وأساطير ومحرمات لا يمكن الاقتراب منها . وأصبح تكوين فلسفة علمية أحد طرق الإصلاح ، إحتكاكنا لاستعمالاتنا اللغة ، وتوجيهها لوعينا نحو الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية واستخداما للمعنى بطريقة تحليلية^(١٧) .

وبالرغم من انجازات الفلسفة الطبيعية ونجاحها في القضاء على التصورات النظرية التي لا أساس لها في العقل أو في الطبيعة وصياغة منهج تجريبي علمي دقيق استطاع القضاء على كل الأفكار الموروثة والمعتقدات المسبقة والأحكام البشيرة والتحيزات والأهواء إلا أن الفلسفة فقدت استقلالها ، وأصبحت تجري وراء العلم أينما ذهب ، وضاع من الفلسفة روح التأمل والتساؤل ، وغابت منها الحيرة والظنون والافتراضات ، وتحولت إلى مذهب ديمقراطي يرفض كل تأمل يخرج عن حدود العلم ويتهمة بالفراغة والميتافيزيقا . وفي النهاية حل

J. Dewey: The influence of Darwin on philosophy, Bloomington, 1965

(١٦)

F. Engels: Dialectique du la Nature, Editions sociales, paris, 1952 ch. huit: la philosophie du la Nature chez les Anciens, paris 1961 B. Russell: On the philosophy of science, New York, 1965.

Logic and knowledge, New York 1968, The scientific

outlook, New York 1959, Human knowledge, its scope and its limits, New-York 1948, An inquiry into meaning and truth. Baltimore, 1969

A.J. Ayer: language, truth and logic, New-york 1952: The problem of knowledge, Baltimore, 1969, The foundations of Empirical knowledge Baltimore 1969.

(١٧) شبلي شمبل : لفظة التشو والارتقاء الجزء الثاني الفقرة ١٠٨ د . زكي نجيب محمود من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ ، محمد الفكر العربي دار الشروق القاهرة ١٩٧١ د . فؤاد زكريا التفكير العلمي الكويت ١٩٧٨ .

العصر . وبالفعل لا يوجد فيلسوف الا طبق مذهبه في السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد أو التاريخ أو القانون . فهناك « جمهورية افلاطون » والفوانين وكتاب « السياسة » لأرسطو ، و« دستور أثينا » و« مدينة الله » لأوغسطين ، و« رسالة في اللاهوت والسياسة » لاسبينوزا ، و« مشروع السلام الدائم » لكأنط ، وفلسفة الحق « لهيجل » ، و« أسطورة الدولة » لكاسيرر ، و« القبلة الحدية ومستقبل الإنسانية » لياسبرز ، و« الإنسانية والرعب » لجرولوبن ، و« نقد العقل الجدلي » لسارتر ، و« الإنسان غيب الإنسان » لجابرييل مارسيل ، و« وفكرة السلام » لشيلر و« العقل والثورة » لماركوز . كما لا يوجد فيلسوف الا وتوج مذهبه في موضوعات السياسة والاجتماع أو الاقتصاد . فقد كتب مارسيل البادوى « المدافع عن السلام » ، وهوبز « الإنسان والمواطن » ، وميكانيكي « الأمير » ، وروسو « العقد الاجتماعي » ، ومونتسكيو « روح القوانين » ، ومور « يوتوبيا » ، وكرومويل « الكنيسة والدولة » ، وبيرك « في الثورة » ، وهيرم و« كتابات سياسية » ، و« الحكومة النبائية » ، و« ميزانكويه » فكرة الدولة » ، و« باكونين » الله والدولة » وأوريجيا « ثورة الجماهير » ، وديزي « الديمقراطية » . بل ان رسل قد خصص ربا نصف انتاجه الفلسفي للموضوعات الاجتماعية والسياسية مثل « المجتمع الإنساني في الأخلاق والسياسة » ، « مبادئ النظام الاجتماعي » ، « التربية والنظام الاجتماعي » ، « أفاق جديدة لعالم متغير » ، « الحرية ضد النظام » ، « السلطة ، والفرد » ، « الطرق الى

فن الجمال » وتبعه شوبنهاوز حيث جعل الفلسفة تفكيراً على الفن والحياة . ولا يغفل فيلسوف معاصر الا ويتطرق الى الفن ، فقد كتب ماركس وأنجلز في الفن والأدب ، وجعل كيركجور « الجمال » أولى مراحل الحياة . كما ارتبط الجمال بالحياة وبدفاعها الحيوية عند جورو ورجسون، ونيتشه ، و« التأمل الروحي عند تولستوى » . وتحول الى فلسفة خالصة عند سوزان لانجر وكولنجود وسورو ومارتر وهيلجر ، فالصورة الفنية وعمل الخيال هما الوظيفتان الأساسيتان للفلسفة (١٨) .

ومع ذلك فالفن مجرد وسيلة للتعبير وليس فكرة وإن كان تجسيدا للفكرة . هو مجرد أسلوب في التعبير عن الدين أو الفلسفة أو العلم أمثالا وليس فكرة . والأدراك الجسماني أحد أنواع الإدراك مثل الإدراك الحسي والإدراك العقلي والحدس الفلسفي . ومن ثم يكون رد الفلسفة الى الجمال هو رد لكل الى الجزء وأغفال للمضمون من أجل الصورة وتضحية بالشئ المعبى عنه من أجل وسيلة التعبير .

٦ - هل الفلسفة تفكير على العلوم الإنسانية مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقانون ؟ هل هي تفكير على ظروف كل عصر وأحوال كل مجتمع ؟ هل هي تعبير عن روح العصر التي تظهر في العلوم الإنسانية ؟ مما لا شك فيه أن الفلسفة تعبير عن ظروف كل عصر . تنشأ فيها ، وتعبى عنها ، وتؤثر فيها خاصة عندما تدخل الأفكار الفلسفية في نسق متكامل وتصبح « إيديولوجيا » . وبالتالي فهي مجرد تفكير على العلوم الإنسانية لما كانت هذه العلوم هي التي تعكس روح

Kant: Critique du Jugement,

Observations sur le beau et le sublime,

F. schiller: Lettres sur L'éducation esthétique du L'homme Hegel: Esthétique,

Shopenbauer: the Art of Literature Michigan, 1960

وقد ارتبطت الفلسفة في تراثنا القديم بمثل هذا اللون من الفكر السياسي والاجتماعي ، وظهر بصورة واضحة في علوم الفقه والشريعة أكثر مما ظهر في علوم الحكمة ، ولكنه لم يكن فلسفة بالمعنى النظري بل تكيفاً للسلوك العملي وتنظيلاً للحياة العامة ، كما ارتبط فكرنا الاصلاحى الأخير بهذا اللون من التفكير السياسي والاجتماعي حتى أصبح هو الغالب على فكرنا القومي ، فالتيارات الفكرية الثلاثة في فكرنا المعاصر : الديني والعلماني والقومي ، كلها تبدأ من الاصلاح والنهضة وتغير الواقع الاجتماعي ، وأعطت الأولوية للعلوم العملية على العلوم النظرية ، وساولت الدعوة الى تأسيس علوم اجتماعية تنهض بحال الأمة وتعينها على النهضة^(٢١).

ومع ذلك فإن اعتبار الفلسفة تفكيراً في المجتمع ويحاط في علومه يجعلها تلتهت باستمرار وراء أحداث العصر غير قادرة على تجاوزها . فالعصر إحدى خطوات التاريخ ، والمجتمع إحدى حلقاته ، والفلسفة وحدها هي القادرة على رؤية قوانينه الثابتة . لذلك ارتبطت الفلسفات الاجتماعية بفلسفات التاريخ ، الفلسفة هي القادرة على ادراك الثبات من خلال التغير والمهام المحمولة على الوقائع ، وبالتالي يظل السؤال النظري مطروحاً حتى في عظم أحداث التاريخ .

٧ - الفلسفة تحليل للتجارب البشرية لمعرفة ماهيتها . وهي تجارب العصر التي تظهر من خلال وهي الافراد

الحرية ، ، السلطة ، ، جرائم الحرب في فيتنام . بل إنه تحدث في أكثر الموضوعات الاجتماعية شيوعاً مثل « الحصول على السمادة » ، « الزواج والأخلاق » ، « مدح الجنون » بل إن هناك فلاسفة قد عرفوا كذلك بنظرياتهم السياسية فقط دون أن تكون لهم أبنية متافيزيقية أو مذاهب فلسفية مثل هارنجنون والقديس جوست ، وجوزيف دي ميستر وجودوين ، وبيرون وماركس وياكونين وسوليفيف وكاوتسكي وترويتسكي وغيرهم . كما ظهر فلاسفة في التاريخ يفكرون في تقدم الشعوب وأصبحوا فلاسفة لا يقلون أهمية وأثراً عن الفلاسفة الخالص مثل هودو فيكو ، وكوندسليه ، وكورنو ، وكروتش ، وتوينبي وشبنجلر ، واكتون وغيرهم^(٢٢).

ولكن تحولت الفلسفة من هذا النوع عند البعض الى تفكير طوياري كما حدث عند مور ، وعند دعاة الاشتراكية الخيالية ، وأصبحت تعبر عن آماني وتغنيات أكثر مما تعبر عن واقع انساني . كما تحولت عند البعض الآخر الى أيديولوجيات تنتهي بالخرزية والتعصب والمذهبية ، وبالتالي تفقد الفلسفة روح البحث الحر ، والقدرة على الحوار . كما تحولت عند فريق ثالث الى مذاهب سياسية ونظم اقتصادية مثل الرأسمالية والاشتراكية والفوضوية والقومية والنازية والدولية ، وبالتالي تحولت الى سلوك عملي تدافع عنه الدولة بالجيش والبوليس ، وتفقد الفلسفة قدرتها على النقد الاجتماعي وعلى تغيير الواقع^(٢٣).

(٢١) نأش ذكر مؤلفات هؤلاء الفلاسفة الاجتماعيين وعظمهم واكتفيا بالتفكير بها لفئة عدية التطويل والتكرار . انظر أيضاً مقدمتنا في لستج : تجربة الجنس البشري من للسلطات التاريخ .

Th. More: Utopia, New York, 1944, Bakunin: God and the state, New York, 1920.

(٢٢)

(٢٣) وثامة واقع الطغياني : متاعب الألبان المصرية في مباحث الأدب المصرية القاهرة ١٩٢٤ .

جل الدين الانصاري : الأصول الكلية لتحقيق د . صدقة الحياطة العامة للكتاب القاهرة ١٩٦٨ .

شيلي شميل : فلسفة الضوء والارتفاع من ٥٧ - ٦٤ القاهرة ١٩٨٨ .

عبد مجيد : تاريخ الاسئلة الإمام ج ٢ ص ٣٧٦ - ٤٥٠ القاهرة ١٣٤٤ هـ .

وأوضاع اجتماعية ومواقف إنسانية ووعي بالجماهير ومشاركة في حركة التاريخ . فالتاريخ واقع حي ، والواقع تاريخ حادث . وبالتالي ترتبط الفلسفة بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي . لا تلعب دور أجيال مضيت لتعيد التاريخ الى الورا ، ولا تلعب دور أجيال قادمة لتتغز على مراحل التاريخ ، ولكن تقوم بدور جيلها الحاضر معبرة عن روح العصر ورؤية التاريخ^(٢٢) .

ثالثا - الفلسفة والسلطة

علاقة الفلسفة بالسلطة علاقة قديمة . فالفلسفة تظهر في مجتمع تملن اكتشاف الفكر ، وتبين ما غاب عن الأذهان . ولما كان العرف الشائع والأنظمة الاجتماعية القائمة لا يقوم الا على العقائد الموروثة التي تكون حينئذ أكبر دعامة للنظام ، اصطدم الفكر بالسلطة القائمة ، سلطة التقاليد الموروثة أو سلطة النظم الاجتماعية . السلطة واحدة ولكنها تتنوع في الظاهر . أولا سلطة الموروث القديم المتمثل في العقائد والعرف والتقاليد والأفكار الشائعة والعادات وما آلفه الناس . هذا الموروث تتمثله القوى الاجتماعية فيتحول الى سلطة سياسية تستعمله لاستتباب الأمن والحفاظ على الوضع القائم ، وتتمثله السلطة الدينية فيتحول الى مقاييس للعقائد ومعايير للصواب والخطأ . ولما كان رجال الحكم ورجال الدين يشاركون في نفس المصالح أي الدفاع عن الوضع القائم حدث الصلوات بينهما ضد حرية الفكر وضد كسر ما هو مألوف والخروج عما هو شائع وهي مهمة الفلسفة ودور الفيلسوف . وغالبا ما يتم اضطهاد الفلسفة باعتبارها الحامل للفكر الحر في لحظات ضعف

والجماعات بها . وتشترط الوعي اليقظ القادر على تحويل الوقائع الى تجارب حية دالة يمكن إدراك ماهياتها بالحدس . كما تتطلب قدرة العقل على تحليل الشعور وإدراك المصاني الشاملة فيه . ففي الشعور يعمل العقل ، وفي التجربة يعيش الواقع ، وكلاهما يكونان وهي الانسان بنفسه وبالعالم . كما تتطلب القدرة على التخلص من الأفكار المسبقة والآراء المنحازة ، ووجهات النظر الخاصة ، والتحرر من العادات والعرف والتقاليد والأفكار الموروثة حتى يبدأ الشعور المعقل أو العقل الشعوري عملية الإدراك والفهم بداية جديدة على يقين أول هو الوعي بالذات وبالعالم . وفي نفس الوقت يكون الشعور قادرا على قلب النظرة ورؤية الماهيات في التجارب الشعورية التي تعيش فيها الوقائع ، وبالتالي تنتقل الوقائع المادية من المكان الى تجارب حية في الشعور الداخلي بالزمان . ولما كان الشعور عاما وشاملا فإنه قادر على إدراك الماهيات الشاملة . ولما كان موضوعيا بلا تحيز أو هوى أمكن لشعور آخر إدراك نفس الماهيات ، ويكون الاتفاق على الإدراك هو الموضوعية الإنسانية الجنبدة أي الوصول الى نفس الرؤية من فلاسفة عديدين . ومن ثم كان الشعور قادرا أيضا على البحث الحر واستقصاء الموضوع ، ورؤية الواقع وعيش التجارب ، وطرح وجهات النظر وتحريها ثم جمعها في رؤية واحدة تكون متحدة مع الموضوع ذاته . ويشند الشعور وينشط بالانتباه الى وطن ، والانتساب الى جماعة ، والولاء لقضية ، والسعي نحو مثل أعلى وتحقيق رسالة ، وعلى هذا النحو يخرج الشعور من دائرة التأمل الخالص وتحليل الماهيات الى العالم الانساني المريض حيث يتم تحويل الماهيات الى

(٢٢) قد يبدو بعض الشك بين هذا التصرف للفلسفة والوصف للبحث وبين الفيزيولوجيا موضوعا وبحثا . ولكننا لنا عينا هنا الخاصة لهذا الموقف وأصولنا المسئلة وتطبيقنا المعاصرة في الموضوعات الاجتماعية والسياسية . انظر رسالتنا الثلاث من الفيزيولوجيا المذكورة في المبحث الأول والثاني لجدا الفطرات ووزارة العلوم الأوروبية فيزيولوجيا الدين عدد ٥٠٠٠ في فصلها بماصرة ج ٢ في الفكر العربي المعاصر ص ٢٩٥ - ٣٣٩ .

السلطة وليس في قوتها رغبة في حماية نفسها ضد المفكرين الأحرار ، فتتمتع على السيف في مواجهة الفكر ، وتقرع الحجة بالاعتقال ، والبرهان وبالتعذيب ، والدليل بالنفي والطرد . وتكون الغلبة في النهاية لحرية الفكر التي تكشف ضعف السلطة وتضع حدا للطفانيان . وغالبا ما تفضل السلطة في القضاء على الفكر كما قال نابليون من قبل إثر هزيمته لألمانيا عسكريا ومواجهة نشأة له بالفكر : « لقد هزم القلم السيف » إذ يتخذ الفكر حينئذ ثلاثة اتجاهات : الأول عمالة السلطة وتبرير قراراتها وهو الفكر الرسمي الذي يسود أجهزة الدول ، والثاني مقاومة السلطة في صورة منشورات وكتابات سرية داخل البلاد أو خارجها ، والثالث رجوع الفكر مكتوما في صدور الناس ، لا يعرفونه عنه إلا في الجلسات الخاصة أو علنا في صورة نكات شعبية أو عند بعض الكتاب في الأدب الرمزي . الفلسفة والسلطة إذن تقيضان ، إذا غاب أحدهما حضر الآخر . ويشهد بذلك تاريخ الفكر البشري في الصراع المشهور بين الأنبياء والكنيسة . بين الفلاسفة والحكام . بين الصوفية والفقه ، بين المفكرين الأحرار ورجال الدين ، وكان تاريخ الفكر البشري يتحدد أساسا بصراعه مع السلطة . أحيانا يكون النصر للسلطة والهزيمة للفكر ، وأحيانا أخرى يكون النصر للفكر والهزيمة للسلطة ، وهنا ثبوت الفلسفة وفق نحيّا^(٢٣) .

تموت الفلسفة إذن إذا ما انهزم أمام السلطة وتمثلت من دورها في التمسك بحرية الفكر ، ووظيفة النقد ، وضرورة التنوير ، وحمية التقدم ، تموت في حكم الطغاة وتنتهي في نظم الأراهاب ولو إلى حين حتى يتنصر الفكر وينتهي الطغيان ، وأكبر شاهد على ذلك حال

الفلسفة في عصر آباء الكنيسة ثم في العصر الوسيط حتى عصر النهضة وبدايات العصور الحديثة . فقد كانت هناك عدة اتجاهات في عيش المسيحية والاحساس بها وصياغة عقائدها منذ الحوارين حتى قبل العصر الرابع ، عصر التقنن ويجمع نيقيا الأول والانتهاه إلى صياغة واحدة للعقيدة ، واعتبار كل ما خالفها كفر ومروق وزندقة وهرطقة . فضاعت فرص اعتبار المسيح عيسى بن مريم إنسانا لا ألوهية فيه كما قال أريوس ، وضاعت فرصة التأكيد على الحرية الإنسانية كما قال بللاجيوس ، وضاعت فرصة إقامة الدين الوطني المناهض للاستعمار كما حاول دوناتوس . واستمر الحال كذلك حتى العصر الوسيط وخروج دجلة ثانية من الفلاسفة العقلانيين وفي مقدمتهم أيبيلر وأنصار ابن رشد اللاتيني دفاعا عن التوحيد وعن سلطة العقل فكان جزأؤهم السجن والتشريد . واشتد الأمر حتى أقيمت محاكم التفتيش ، ونصبت قوائم الكتب المنوعة ، وحوكم العلماء وحرق الفلاسفة ببدوي مناهضة السلطة ، سلطة القديما وسلطة الدين . وأمثلا جاليليو وجيوردانو برونو وغيرهم كثير . واستمر اضطهاد السلطة للمفكرين الأحرار فيها بعد عصر النهضة حتى شمل فلاسفة التنوير الذين استطاعوا في نهاية الأمر التحرر من سلطان الكنيسة ، وكان ذلك نذيرا أيضا بانتهاء السلطة السياسية وبداية الثورات الشعبية . بل وامتد الاضطهاد حتى القرن الماضي بعد ظهور نظرية التطور عند داروين ومناخبة الكنيسة له العداء . ولكن انتصار العلم بعد انتصار العقل جعل السلطة تتوارى داخل حدودها الطبيعية وعدم غروبها عن ميدان العقيدة^(٢٤) .

(٢٣) انظر دراستنا « رسالة الفكر » وأيضا « دور الفكر في البلاد النامية » في قضايا معاصرة ج ١ في فترات المعاصر ٣- ١٦ ، ص ٤٠ .

(٢٤) انظر عرضا طيا لمقالة الفلسفة بالسلطة في كتاب د . توفيق الخويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة دار النهضة العربية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤ .

ولكن تحيا الفلسفة بمقاومة العقل للسلطة وينتمسها بحرية الفكر ، ويبحثها في البحث والنظر وطلب الحجة والبرهان . تحيا الفلسفة بحرية الفكر وبالإعلاء من شأن العقل ، واعتباره السلطان الأوحى على كل شيء . العقل هو وسيلة التحليل وإدراك الواقع ، وفهم الظواهر ، والحوار مع الآخرين ، وقبول الحقائق والبرهنة عليها ، والدفاع عنها . ويشهد التاريخ على ذلك . فالفلسفة اليونانية - هذا الإبداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري - قد قامت بفضل العقل ، واستعملته وتوجهه نحو الطبيعة كما هو الحال عند الطباليين الأوائل وأرسطو ، أو نحو المثال كما هو الحال عند أفلاطون ، أو نحو الوجود الإنساني كما هو الحال عند سقراط والمدراس الأخلاقية بعد أرسطو في حرية تامة دون ما إرهاب أو طغيان . بل إن سقراط قد اقتصم في نهاية الأمر على قضائته وحل ممثلي الشعب في أثينا ، وبقي في التاريخ رائدا من رواد حرية الفكر ، والحوار مع التلاميذ والمناقشة العامة في الأسواق . فحرية الفكر هي الباقية ضد التسلط ، وأحرار الفكر هم المساهمون في تقدم البشر وحركة التاريخ ضد حكم الطغاة .

كما حييت الفلسفة على يد المرافقة وإن لم يظهر ذلك على السطح نظرا لطغيان آباء الكنيسة الأوائل . بل ساهموا في تكوين العقيدة المسيحية في قلوب الناس وفي روح التاريخ أكثر مما ساهمت صياغات الكنيسة النظرية التي بقيت في ثنانيا الكتب وفي ملخصات العقائد كمنهنة في المعاهد الدينية .

وبقيت تتخمر حتى عادت للظهور من جديد لدى المؤرخين unitarians والمعتلين وأصحاب مذهب التقوى Pietism ودعاة الحرية . وماجان بول سارتر إلا بلاجيوس من جديد ، كما حييت الفلسفة على يد الفلاسفة المعتلين في العصر الوسيط وفي مقدمتهم أيبيلار الذي جعل عصر النهضة ممكنا بعد التأكيد على سلطة

وفي تراثنا القديم قلعت الدولة الأموية في بدايتها أيضا باضطهاد المعارضة ، ولما كانت الدولة والمعارضة على حد سواء تقوم على أسس فكرية فقد أفرزت كل منها الفكر الذي يؤيدها . فخرج الفكر الشيعي لمعارضة الدولة . كما نشأت فرق المعارضة من داخل أهل السنة مثل المعتزلة والحوار لمقاومة من الداخل ونفس السلاخ النظري ، واعتمدت الدولة على سلطة الفقهاء لتبرير سلطتها ولحمايتها من هجمات المعارضة حتى أصبح الفقهاء يكونون السلطة في تراثنا القديم منذ للمعتزلة الأوائل : معبد الجهني ، وفيلان السمشلي ، ومعمرو بن عبيد ، حتى آخر الفلاسفة ابن رشد ، وإحقاق كتبه في ميدان قرطبة ، فهم الذين كانت لهم القوامة على الفكر . يصيغون العقائد ، ويميزون بين الصحيح منها والباطل ، يتمثلون الصحيح ويتهمون المعارضة بالكفر والزندقة ، يدفعهم في ذلك حرصهم على نزاهة الأمة ودينها ، ومقاومتهم للغزو الثقافي الخارجي في أحسن الأحوال أو تدميمهم للنظام القائم وتنصيبهم فقهاء السلطان ، يأخذون الثمن ، ويشتركون بآيات الله ثمنا قليلا في أسوأ الأحوال . في كلتا الحالتين ، وضعوا النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح للمعارضة ، والأنا في مواجهة الغير ، والداخل في مواجهة الخارج تفرقا على الذات ، وحماية النفس ، وكانت النتيجة أن ساد تيار واحد هو تيار الأشاعرة في كل العلوم الدينية : علم أصول الدين وعلم أصول الفقه بل وفي علوم الحكمة وعلوم التصوف ، واضطهدت جميع الفرق الأخرى فذهب الجليل بن درهم بعد صلاة الجمعة ، وصلب الحلاج ، وقُتل السهروردي ، وصدرت الفتاوى بتحريم الفكر والنظر وأشهرها فتاوى ابن الصلاح في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة .

المضطهدين الى فكر المناهضين . ولا تلبث اتجاهات المعارضة والأحزاب السرية حتى تنفض على السلطة سواء في انفجارات شعبية أو في انقلابات عسكرية ، فيتحول للمجتمع كله من أن يمارس السلطة الجديدة بعض وقد لا يمنع ذلك من أن يمارس السلطة الجديدة بعض أساليب القمع ضد حلفاء الأوس الذين دخلوا جميعا في البداية على قدم المساواة في جبهة وطنية واحدة ضد التسلط والقهر . فتستأثر بالسلطة بمجردا .

وهنا تنشأ جماعات سرية أخرى المناهضة للسلطة الجديدة . وهكذا تحمل السلطة مقومات فتاتها ، وكان الحرية الفكرية إذا ما تحولت الى سلطة سياسية حافظت على السلطة أكثر مما تحافظ على نفسها وبالتالي تتحول الى نقيضها .

رابعا - الفلسفة والمذهب

تنشأ الحاجة الى ترك الفلسفة والأخذ بالمذهب عندما ينشأ دافع الاستحواذ ورغبة التسلط والحاجة الى الدفاع عن النفس ضد مخاطر الفلسفة التي تعني الفكر الحر ، والحوار المقترح والتقدم المستمر ، حدث ذلك عدة مرات في تاريخ الفكر البشري وفي عديد من الحضارات الإنسانية ، حدث ذلك لأول مرة في الحضارة الغربية بعد نشأة المسيحية وأدخلها الطابع الأخلاقي الروحي العملي وتحولها لقلوب الناس ، وتغييرها لأساليب حياتهم . فجاء بولس ونظم العقائد ، وصاغ النظريات ، ووضع كل ذلك في مذهب عقائدي صارم يكفر ما سواه ، ويعتبر أصحابها من « العلماء الكذبة » حاية للمقيدة وتأسيسا للسلطة ودفاعا عن الكنيسة ، فيلزم بلور الشقاق الذي سيحدث فيما بعد بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية ، ثم بين الكنيسة الغربية ذاتها وبين البروتستانت والكاثوليك . ثم نشأت الحاجة مرة

المثل في مواجهة سلطة الموروث القديم . ولقد حييت الفلسفة بالفعل في عصر النهضة عندما انتقل الفكر من السلطة الى العقل ، ومن التقليد الى التحرر ، ومن الكتاب الى الطبيعة ، ومن « قال أرسطو » الى برهان العقل ، وبالتالي يمثل عصر النهضة عصرا فلسفيا بالاصالة لأنه تتمثل فيه الثورة على القدماء من أجل اكتشاف الطبيعة والثقة بالمعرفة الانسانية . واستمرت الفلسفة في حياتها بتأكيد العقل لذاته في القرن السابع عشر وسيادة العقلانية كتيار أساسي في الحياة العامة . ثم بلغت قمة إحساسها بالحياة وبغفوة الشباب في القرن الثامن عشر على يد المفكرين الأحرار الذين أنهموا بقايا السلطتين الدينية والسياسية من أجل شق آخر ملك بأبعاد آخر قسيس « كما يقول فولتير » ، وكان آخر انتصارات العقل والعلم ضد السلطة نظرية التطور في القرن الماضي بفضل دارون ، وأصبح دفاع السلطة الدينية عن نفسها ضد العقل والعلم مجرد شهادة للتاريخ على المحافظة على الموروث القديم . وفي تراثنا القديم تصدى أوائل المعتزلة للسلطة الأموية وضد نظريات الجبر التي أفرزتها وظلوا يحملون لواء الفكر الحر على مدى قرنين من الزمان حتى أصبحوا بمحنة الاضطهاد . كما قاوم أئمة آل البيت بمقاتلتهم ، وقولم الحوار أيضا بنظرياتهم وكونوا دولهم التي عاش البعض منها حتى الآن ، ومازلنا نحن منذ فجر النهضة الحديثة نجاهد من أجل حرية الفكر نتيج مرة وتبشر مرات (٢٥) .

إن موت الفلسفة وحياتها دورتان مستمرتان تتحركان بعلاقة الفلسفة بالسلطة ، ففي نفس الوقت الذي تموت فيه الفلسفة ظاهريا في المجموعات التسلطية يتحول الفكر من الصوت المكوم في النفس عند الفرد الى الفعل الجماعي السري عند الجماعة . وينقلب من فكر

(٢٥) انظر هارستا و أزمة العقل لم اكتشاف العقل في الحياة المعاصرة ج ٢ ص ٣٤ - ٦٠ .

موقفها دفاعا عن العالم ودفاعا عن المكتسبات البشرية التي من أجلها سالت دماء الشهداء من المفكرين والعلماء ، وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما تمت صياغة العقائد على يد الأشعرية وأصبحت هي نموذج الايمان الصحيح وتكفير عقائد كل الفرق حتى كثرت العقائد « النسفية » و « الطحاوية » والعصدية . يتم تلقيها جيلا بعد جيل كأنها أشياء أو ميراث أو مقدسات لا يمكن الاقتراب منها أو الدخول عنها .

تموت الفلسفة إذن إذا ما تفوقعت وتكورت على ذاتها ، وتحولت الى مذهب مغلق يكون بديلا عن الواقع ذاته . كل ما يتفق مع المذهب يكون صحيحا ، وكل ما يخالفه يكون باطلا . فالمذهب هو المعيار الذي يقاس به كل شيء ، وهو القالب الذي تقذف عليه كل فكرة . للمذهب عالم مغلق لا مدخل إليه ولا مخرج منه ، دائرة مغلقة لا فجوات بها . لذلك فإنه لا يقبل التطور أو التغير مهما تغيرت الظروف والأحوال . مذهب أبدي شامخ كالطود ، حقيقة مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، يدور الأفراد في فلكها . بل إنه لا يقبل التعديل أو النقد من أنصاره ، وإلا كان ذلك نهاية له وانفانحا وتطورا . يؤخذ كله أو يرفض كله . لا يمكن الدخول في حوار معه فهو بناء متكامل لا يقبل إعادة النظر أو المراجعة^(٢١) .

وتكون النتيجة التخشب والتصلب والموت للفلسفة وللحكمة وللحياة . ابتعدت المذاهب عن واقع الحياة وحركتها وتحجرت حتى لم يعد يشعر فيها أحد بنض انسان بلحمه وعظمه . بل كانت مجموعة من الأطر الهيكلية والمقولات والتصورات ترتكب فيها بطريقة آلية لتعطي صورة للوجود دون مضمونه حتى لقد جعل

ثانية في عصر آباء الكنيسة الأوائل ، عندما تشعبت الفرق الدينية واختلقت الناس في فهم طبيعة المسيح ، فتدخلت السلطة الدينية مرة ثانية لاختيار عقيدة دون أخرى وتبني مذهبا وتكفر ماعداه ، وتصيغها في عبارات لا حيدة عنها كما فعلت في مجمع نيقيا الأول . ولما اشتد الفكر الحر في العصر الوسيط المتأخر وبدأ العقل يأخذ سلطانه ويتبدد الشر ويظهر التناقض بين العقل والايان سارع علماء الكنيسة بوضع مذهب لاهوتي جديد يقوم على سلاح الخصوم وهو العقل ، وعلى أحدث فلسفات العصر وهو مذهب أرسطو . فكتب توما الاكروني « الخلاصة اللاهوتية » لصياغة مذهب جديد يجمي به العقيدة من هجمات اللاهوتيين العقليين وأنصار الفلسفة الاسلامية . وأخيرا جاءت المحاولة الرابعة في بداية العصور الحديثة في عصر النهضة بعد أن تم تقويض كل النظريات القديمة والتصورات السابقة للعالم التي سادت العصر الوسيط والتي اكتشف العقل زيفها وتعارضها معه وتناقضها . وبعد اكتشافات العلم الحديث والثقة بشهادة الحس والمراد والتجربة . ولما أعطى عصر النهضة تصورات جزئية عن الانسان والكون ، وأصبح في القرن السابع عشر للعقل السلطان على كل شيء بدأت الحاجة الى للمذاهب الفلسفية الشائعة لإعطاء تصورات عامة وشاملة بديلة عن التصورات الأولى التي انهارت وتم القضاء عليها علما . فالانسان لا يستطيع أن يعيش في هذا الكون دون تصورات عامة ، والمجتمع لا يستطيع أن يسلك أو أن يعيش دون رؤية شاملة له نشأت هذه للمذاهب الشاملة إذن كرد فعل على العقائد النظرية القديمة التي كانت تقوم بوظيفة التصورات للعالم ، لا تريد أن تتزحزح عن

Kierkegaard: Post-scripts aux miettes philosophiques, paris 1949,

(٢١)

— Unanumov : Le sentiment tragique, de la vie pp. 11-27 paris.

مظاهر الإبداع البشري في الفن والعلم والفلسفة ، وقد يزداد خطر الحرب لحل الصراع المذهبي بين النظم السياسية المتعارضة مثل النظم الاشتراكية والرأسمالية . كما قد تكون وسيلة الحوار بين المصالح الطبقية المتعارضة هو الصراع الطبقي واستعمال العنف وإراقة الدماء . فتسليح الدماء بل أن تسليح الأقلام ، وتتصارع السيوف بدل أن تتفارع الحجج (٢٧) .

ويشهد التاريخ على موت الفلسفة عندما تسود روح المذهب ، فقد كان القديس بولس أول من « مَدَّعَبَ » المسيحية ووضعها في صورة عقائد حكمة في نظريات الخلاص والقداء والخطية إثر القديس يسوحنا « اللاهوتي » ففضى على روح المسيحية كما عبر عنها المسيح في « الوصايا حل الجبل » دعوة الى المحبة والتواضع والتأمل ، وقضى على روح الحوار التي كان المعلم يتبناها مع تلاميذه ، بل مع أصدائه من اليهود والمنافقين والكتبة والأغنياء والفريسيين . ثم تعقدت روح المسيحية من جديد وتلذبت مرة ثانية في مجمع نيقيا الأول ، وتم تكفير كل الآراء المعارضة واعتبارها هرطقات للرد عليها . وقد قام القديس أرينيوس بذلك بالفعل في « الرد على الهرطقة » مع أن هذه العقائد كلها كانت مماثلة بين الجماعات المسيحية الأولى بنفس الدرجة التي عاشتها العقائد المسيحية الرسمية . بل ساهمت في تكوين هذه العقائد الرسمية ذاتها لأنها لا تخلو من آثارها . وكانت النتيجة أن انشقت عن المسيحية الأرثوذكسية أولا ثم البروتستانتية ثانيا . وتوالت حركات الانشقاق كلها ترفض روح المذهب ونسق العقائد . ثم أعاد روما الكاثوليكية صياغة المذهب من جديد في « الخلاصة اللاهوتية » ورفض كل ما عداه في « الرد على الأمم » معيدا بناء المذهب ليس على أساس أفلاطوني كما كان الحال في عصر آباء الكنيسة الأوائل بل

كبركجارو من حياته كلها صراعا ضد المذهب ، ضد العملية الكونية التاريخية دفاعا عن الفرد ، هذا الكائن الحي بلحمه وعظمه كما يقول أوتومونو . وإن الجبال كلها اذا وقعت عليه وهشمته وكسرت ضلوعه فإنه أقوى منها لأنه يشعر أنه يتحطم وهي لا تشعر بشيء . وهو ما قصد إليه القرآن الكريم بقوله : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾ (٣٣ : ٧٧) ، فالإنسان أعظم من السموات والأرض والجبال لأنه حرية ودعوة ورسالة وإمكانية وتحقق ومشروع .

ولما تعددت المذاهب طبقا لمزاج الفيلسوف وتربيته ورؤيته للواقع وأهدافه تحولت المذاهب المختلفة الى حقائق نسبية بعد أن ادعى كل منها أنه الحقيقة المطلقة ، ولما كانت الحقيقة المطلقة لا تعتمد فقد نشأ بينها التصادم والصراع فضاعت الحقيقة المطلقة التي كانت في البداية الدافع على نشأة المذاهب وبنائها . وللتغلب على هذه النسبية يتحول البعض منها إلى أيديولوجيات سياسية ومذاهب اقتصادية أو تنظيمات حزبية تعيد الحياة إليها ، وتلجأ الى الواقع باعتباره المحك الأول لصدقها دون غيرها . فتتحول الى ديمقراطية أكثر ، وتنصب وتتحزب . والروح الحزبية في نهاية الأمر على النقيض من الروح الفلسفية . فقد تحول الجدل من مجرد مذهب الى أيديولوجية سياسية ثم الى تنظيم حزبي ثم الى نظام سياسي ثم الى دولة ثم الى معسكر غابت عنه حرية الفكر . وضاعت منه حرية النقاش والحوار ، وخفت فيه أصوات المعارضة . وأصبحت هذه الدول توصف بالنظم الشمولية التسلطية تلغو فيها أصوات المنتهين ، وتكثر فيها محاولات هروب الفنانين والأدباء ، وتنهي بسجن العلماء والمناهضين . تسيطر فيها الدولة على جميع

«للدجماطيقية» واضعا في مقابلها الفلسفة «النقدية» مبيّنا أن الفلسفة ليست في كمّ المعلومات ونسق الأفكار بل في معرفة شروط المعرفة وإمكاناتها أولا حتى لا يتجاوز الانسان بقدراته المعرفية حدودها فيقع في الدجماطيقية. ثم بلغت المذهبية أوجها عند هيجل حتى لقد عرفت فلسفته باسم المذهب *Le systeme* الحس والعقل والقلب، الفرد والأسرة والمجتمع، المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي والمنطق الذاتي الموضوعي، الدين والأخلاق والفلسفة، الاجتماع والسياسة والقانون، الماضي والحاضر والمستقبل، الانسان والعالم والله. لم يخل المذهب من شيء واحد لم يتعرض له حتى فقد الانسان فرديته في العالم وحرية أمام الضرورة التاريخية مما سبب ثورة كيركيجارد وجميع الوجوديين عليه^(٢٨).

وفي تراثنا القديم ظهرت النزعة المذهبية في كتب العقائد سواء عقائد الامامية أو عقائد الأشعرية، وكلتاهما تعبر عن مجموعة من المطلقات المغلفة التي لا يمكن الخروج عليها، ولا يمكن للعقل نقدها أو للواقع دحضها. مع أنها في نشأتها كانت أوضاعا اجتماعية تعبر عن جهاعات من المضطهدين خارج السلطة أو عن أقطاب من المضطهدين من أصحاب السلطان كل منها يبرر نفسه ويدافع عن شرعيته في التاريخ باستعمال سلاح العقيدة، فخرجت العقائد الإمامية للدفاع عن الفريق الأول مثل الإمامة والنبوة والمصنعة والتقية لابقاء الجماعة في التاريخ كأصابع ديناميت أو قتال مرفوطة تفجر إذا ما حانت ساعة الخلاص. وبخرجت عقائد الأشاعرة مثل العقائد النسفية، والعقائد المضبدة، والعقيدة الطحاوية والعقيدة السنوسية الى آخر هذا

على أساس أرسطي جديد. ولكن للمذهب لم يتغير واستعمل في مواجهة ما يسمى بحركات الاتحاد في العصر الوسيط المتأخر الذي قاده أنصار الجدل مثل بيرترانجيه التوري وانسيلم البساطي والفلاسفة العقلانيين تلاميذ المسلمين مثل ابيلاز والرشديين اللاتين. وقد نشأ فرع جديد بأكمله لهذا الغرض وهو «علم اللاهوت العقائدي» تفاعا عن المذهب، تحول فيه الدين الى بناء ضخم بل إن علوم الأخلاق والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ تحولت أيضا الى فروع لللاهوت في اللاهوت السياسي، واللاهوت الاجتماعي، واللاهوت القانوني، واللاهوت التاريخي. بل إن البروتستانتية التي قاومت روح المذهب من أجل الاعلاء من شأن الايمان اللحظي الفردي القلبى الباطني، قد وقعت أيضا تحت الأغواء المذهبية فلم يختلف اللاهوتيون البروتستانت عن زملائهم الكاثوليك في صبغة أكثر المذاهب إسكائما. بقي هذا القرن أعاد كارل بارت بناء المذهب في «العقيدة» *Dogmatique* حماية لها من تأويلات المحدثين، ونظرات المجددين وتفسيرات اللاهوت الجديدة «لاهوت التحرر، ولاهوت الثورة، واللاهوت العلماني، واللاهوت الاتحادى»^(٢٩).

وفي بدايات العصر الحديث تحولت الدجماطيقية الى مذهب فلسفي عند فولف يقوم على الفلسفة العقلية، وعلم النفس العقلي، والطبيعة العقلية، واللاهوت العقلي... الخ، فتحوّلت الفلسفة الى نسق محكم يطابق حتمية الطبيعة لا يمكن أن تهتز أمام تحليل التجارب الانسانية الحية أو المواقف الانسانية الفردية.. وقد دعا ذلك كائن الى التصدي

K: Barth: Dogmatique, vol. I-xvi, Geneve 1953.

(٢٨)

وعو ما يسمى باللاهوت الذهني.

(٢٩)

M. Stirner: l'Unique et sa proprete, paris paris 1960

المجموع ثمانى وأربعين عقيدة يجب على المسلم الإيمان بها . وقد تزيد في جيلنا أربى الأجيال القادمة . كل ذلك من عمل المذهب نتيجة للاتغلق على الذات والانعزال عن الواقع فتعيش العقيدة على ذاتها حتى تتآكل في النهاية^(٢٠) . إنما نحيا الفلسفة بكسر حدة المذهب والفروج من حصاره والأفلات من دوائه ، غابت روح المذهب عن الفلسفة اليونانية وبالتالي ازدهرت الفلسفة ، وأصبح طريقها هو الحوار الذي خلده أفلاطون في « المحاورات » والذي وضعه المعلم سقراط ، دون وضع نظريات مسبقة بل بالتساؤل عن المعتقدات الشائعة ومطالبة المعارضين بالبرهان فيكتشف الإنسان الصواب أو الخطأ من نفسه . وهو الطريق الذي وضعه القرآن بقوله : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ﴾ ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (٢٠:٥١) . بل إن أرسطو نفسه لم يضع مذهبا وقد وصفه برجسون بأنه « عبقرية كل المصور لكنه لم يضع مذهبا » بل كانت عينه مفتوحة على الطبيعة كما هو يدرك حركتها ولرؤية الفردي والضروري في آن واحد كما فعل برجسون بالحدس ، هذا التعاطف الوجداني مع الواقع والاتحاد به لا يدرك ماهياته المستقلة من خلال التجربة . كما أعطى أوغسطين نموذجاً آخر لروح التأمل في مواجهة المذهب بالرغم من استعماه هذه الروح دفاعا عن العقائد الرسمية للكنيسة . استعمل الحوار السقراطي الألفاظي وغاص في التجارب البشرية التي تكمن وراء العقائد . فكان فيلسوفا أكثر منه عقائليا . وأمكنه الدفاع عن المسيحية بروح الفلسفة أكثر مما فعله بولس بفرض العقائد باسم السلطة حتى لو كانت سلطة السروح أو سلطة الاختيار . ولم يكن ذلك فقط في

التخبط للعقائد الإسلامية ابتداء من « الفقه الأكبر » لأبي حنيفة حتى عقائد الردبير والمفاتي . تحول الإسلام الى مذهب أي عقائد ثابتة تكون حقيقة الإيمان ومضمونه ، من يعتقها يؤمن ، ومن يخرج عليها يكفر . وبالتالي ضاعت الفلسفة وانتهى روح التأمل وطرح المسائل وإعطاء مختلف الحلول على قدم المساواة ، مع أن هذه العقائد ذاتها مثل عقائد الإمامية ، من وضع التاريخ ، لم تكن هناك عقائد في البداية بل كانت هناك حركة في التاريخ وتحقيق « رسالة التوحيد » فيه . فلما انتصرت الدولة السنية أفرزت « الأشعرية » كفكر السلطة ، وبدأ تقنيها في نسق عقائدي في مواجهة الخصوم ثم تبنتها الدولة دفاعا عن التصورات المطلقة للعالم وتكفير كل العقائد الأخرى التي تنسج المجال للحرية الإنسانية واللعل الطبيعي ولاستغلال قوانين الطبيعة . وتم تكفير كل العقائد الأخرى بالاعتماد على بعض الأحاديث الضعيفة مثل حديث « الفرقة الناجية » التي يتم فيه تكفير كل فرق الأمة الثلاث والسبعين باستثناء فرقة واحدة هي الفرقة الناجية ، فرقة الحكومة !! والمتتبع لهذه العقائد نشأة وتطورا يجد أنها تمكس ظروف المجتمع وتاريخ الأمة من حيث العدد والصياغة . فقد بدأت يست عقائد في الذات الالهية ويسع في صفاتها . ثم انقسمت الصفات الى اسم وفعل مثل عالم يعلم ، وحى بحيلة ، وقادر بمسيرة فتضاغت . ثم نفي الضد مثل عالم وليس بجاهل ، بعلم وليس بجهل . . . الخ ، فتضاغت مرة أخرى فأصبح المجموع ٦ + ٦ (نفي الضد) + ١٤ + ١٤ (نفي الضد) فأصبح مجموع العقائد في الله أربعين عقيدة ، وفي الرسول أربعاً تنفى أحدها فيكون

(٢٠) محمد عبد : رسالة لتفريد ص ١٦٨ - ١٨٥ القاهرة ١٩٥٦ ، محمد الفضالي كتابة العوام في علم الكلام ، البيجوري : تحقيق النمام على كتابة العوام ، الحلبي القاهرة الماززي : حيدة العوام ، التوري : نور الكلام ، الحلبي القاهرة (بدون تاريخ)

السلطوية ومن أجل الدعوة إلى حرية البحث والنظر ،
فالنظر أول الواجبات ، بل إن الشك واجب قبل
النظر ، النظر يولد العلم بل والعلم اليقيني . ولكن
لسوء الحظ لم تمتثل هذه المحاولات ومازالت محاولات
بعثها تصطدم بالملذهب الموروث الذي تحدت معه
السلطة فأصبح أكبر دعماء لها^(٣١).

خامسا : الفلسفة والابتسار

وكما أن الفلسفة تموت إذا ما سادت المذهبية والشمول
والغطاء ووضع جميع البشر تحت القبة السماوية التي لا
منافذ منها ، فإن الفلسفة تموت أيضا من قصر النظر
والابتسار والرد والافتصاب والتجزئة . فإن ضيق الأفق
والالتصاق بالموضوع إلى حد غم المسألة بينه وبين الذات
اللازمة للادراك يؤدي إلى غياب النظرة الشاملة وعدم
رؤية العلاقات بين الأجزاء . ولما كان الجزء يفرد ليس
قانونا ولا نظاما ولا تصورا حدثت الأزمة في العلوم .
فيتمثل الوعي إلى جزء آخر يجبره إلى حين وهو الجزء
المقابل للأول وتكرار فعل عليه فتتفرج الأزمة مؤقتا ولكن
سرعان ما تظهر من جديد . فيتم تهريب جزء ثالث في
الوسط يجمع بين الجزأين السالفين قدر الامكان ، ولكنه
يظل أيضا جزءا أو كلا مصطنعا مجزءا مفككا ، ويتم
الانتقال من جيل إلى جيل بطريقة التجزية والخطأ حتى
تصبح الحيرة سمة عامة للوعي في نهاية الأمر في
النسيئة والشك ، أو ينتهي به المطاف إلى العدمية
المطلقة .

وقد حدث ذلك في الوعي الأوروبي ويعرف باسم
الابتسار أو الرد أو الافتصاب ، رد الكل إلى أجزائه
وتقليص الشيء أو ابتسار الواقع وتقطيعه إلى أجزاء ،
ويتكرر هذا الرد يتحول إلى عادة في الوعي . فلا يواجه
كلا إلا إذا رده إلى الأجزاء خوفا من الوقوع في الكليات

و المحاورات الفلسفية ، التي كتبها بل يشابه بل أيضا في
كتبه العقائدية العسرة مثل « كتاب التلخيص » حيث لا
يكاد يرفض أي فيلسوف المظاهر الثلاثية في الحياة مثل :
الحس والعقل والقلب ، الشهوة والغضب والعقل ، للتكلم
الأب والأم والابن ، السماء والأرض وما بينهما ، للتكلم
والمخاطب والغائب . . . الخ ، كما نجح الجدلون في
المصر الوسيط المتأخر من التخفيف من روح الأنساق
العقائدية بالاعتماد على العقل وكسر حدة المذهبية
العقائدية ، ولو أن استعمال العقل كان جدليا أكثر منه
دعوة للحوار المفتوح دون تعصب أو هوى ، فالجدل
إحدى وظائف العقل وليس عمله الرئيسي وهو
البرهان . إذ يكفي أن الجدل قد أعطى للآخر الحق في
تناول العقيدة وجعلها محور النقاش ، وموضوعا للأخذ
والرد ، والقبول والرفض . وقد بدأت الصور الحديثة
بروح التفلسف المعادية للمذاهب العقائدية والفلسفة
القديمة . فكان ديكرت يتهم كل القدماء ، ويفخر
بجهلهم بعلمهم . واستمرت روح التفلسف ابتداء من
أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس ويطلب
الوضوح والتميز ويقيم الباداهة . كما وضع كانتط
الفلسفة النقدية في مواجهة الفلسفة الديمقراطية ، وأن
معرفة إمكانيات المعرفة أهم من نتائج المعرفة فازدهرت
الفلسفة وحييت على يد الكانطيين ، وأصبحت المشكلة
الكانطية هي المشكلة الفلسفية بالأسالة . كما حييت
الفلسفة بعد التحرر من الملعب عند هيجل ، وازدهرت
على أيدي الهيجليين الشباب منهم والشيوخ حتى أتت
الفلسفة الوجودية واتعمقت الفلسفة بل والميتافيزيقيا في
فلسفة التساؤل والسدشة والبحث عن المعاني ،
والغوص في أعماق الوجود الانساني . وقد قام المعتزلة
بنفس الشيء في تراثنا القديم في مواجهة العقائد

(٣١) الكافي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ - ٧٤ المجلد ١ ص ١٩٦٥ .

التعصب والتحيز والانحياز . كانت الفلسفة اليونانية في اتجاهاتها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية نظرة شاملة للكون . ولم تقص في الابتسار الا عند السوسطائيين والشككا الذين أنكروا المعاني المستقلة وراء الألفاظ ، والحقائق وراء المدرجات الحسية ، ولكن الفريقين كانا عرضيين في الفكر اليوناني ، كذلك لم تقع العصور الوسطى في الابتسار نظرا لسيادة العقائد الكلية والتصورات الشاملة ، ولكن ابتداء من العصور الحديثة وقع الوعي الأوروبي في الابتسار وفي النظرة الجزئية بعد رفع الغطاء النظري الشامل الذي كان سائدا في العصر الوسيط ابتداء من فرنسيس بيكون ، واستمرارا عند لوك وهوبز وهيوم وانتهاه بالوضعية الاجتماعية والمنطقية^(٣٣) . ربما لم تمت الفلسفة عند يكون أولا نظرا لأن الحس والتجربة كان لهما دور إيجابي في الكشف عن الأوهام وتأسيس المعرفة البهنية ، ولكن ظهر الابتسار بشكل واضح في المدرسة الحسية الانجليزية عند باقي تلاميها بقول لوك المشهور : انه لا يوجد في العقل الا ما كان في الحس أولا حتى العقل ذاته دون مراعاة لاعتراض لينتر . فلا توجد أفكار فطرية ولا أوليات أو بنسجيات عقلية . ولا توجد ممان أو قيم مستقلة عن واقعها الاجتماعي أو حواملها اللفظية ، ولا توجد قوانين مطردة ولا علل دائمة في الكون ، فكها تداع المعاني ، وتكرار تألفه العامة ، وتعميم وتجريد ابتداء من المشاهد

التي لا تدعمها شهادة الحس^(٣٤) . فاليقين المادي على الأقل يمكن رؤيته بقياسه كمي ، والبرهنة عليه حسا ، وليس ظنا أو سربا أو وهما كسا كانت الكليات السابقة من قبل . عظم شأن الاستقراء ، وتواري الاستنباط ، وتحول كل شيء الى كم يقاس ، والى أجزاء تعد حتى لم يعد هناك وجود لكيف أو لمفى أو لقيمة أو لفكر أو لتصور . كان من الطبيعي أن يجرب الوعي الأوروبي الجزء بعد أن اكتشف زيف الكل الذي ورثه من العصر الوسيط والذي سرعان ما تهرأ وتهاوى بعد اكتشاف عصر النهضة والعلم الجليلد . وقد حدث هذا الانهيار في كل العلوم لأنها كانت في معظمها كليات ناهية من العقائد ، والعقائد من الكنيسة ، والكنيسة من التاريخ . ولم يكن لها ما يصدقها من الحس أو المشاهدة أو التجربة أو العقل أو الاستدلال .

وهنا نموت الفلسفة لأنها لا تندهب الى ما وراء الأجزاء لتترك العلاقات وتبحث عن المعاني فيها وراء الألفاظ ، وتكتشف عن الدلالات . فاللامرئي هو أساس المرئي ، والتصور الكلي للعالم هو الذي يربط بين الأجزاء ، والانسان يكون أقدر على رؤية الجزء من خلال الكل . وكثيرا ما كانت الاكتشافات العلمية في ادراك العلاقات الكلية^(٣٥) .

ويؤكد تاريخ الفكر البشري موت الفلسفة حين تقع في الابتسار والتجزئة ووجهات النظر التي تنم عن

M. Merleau - ponty: le visible et l' invisible, paris 1964

Dilthey: le monde de l'esprit I P. 371-75, paris, Aubier.

(٣٦)

(٣٣) يوجد مرجع اجنبي :

- ابن حزم : الفصل ، ج ١ ص ٩ - ٩ صبح - القاهرة ، بدون تاريخ .

- الاممي : المرافق ص ٢٦ - ٢٧ عالم الكتب ، بيروت .

V. Brochard: Les Scptiques Grecs, paris vrin 1959, J. lock

An essay concerning human Understanding, I, II, New-york 1959

— Hume: A treatise of human Nature, Baltimore, 1969, Leilbantz:

Nouveaux Essais sur L'entendement humain, paris 1987, J Monnerot: Les faits sociaux ne sont pas des choses paris 1946.

انتهى هذا الابتسار الى الوقوع في الصورية الفارغة وانكار العالم المادي واغفال منطق الحس والتجربة ، ونشأ الصراع بين الابتسار الحسي وبين الابتسار العقلي ، كل يريد رد الككل الى الجزء ، وضاعت الحقيقة بشقها الى نصفين .

ثم حدث ابتسار ثالث عندما تم تجاوز هذا الصراع التقليدي بين المذهب الحسي والمذهب العقلي من أجل العثور على طرف ثالث يجمع بين الاثنين هو الحياة أو الوجود أو الانسان . واختلفت الفلاسفة في هذا الطرف الثالث وتحديد ماهيته ، فهو الوجود الانساني عند هيدجر ، وهو الحرية عند سارتر ، والجسم عند جابرييل ملوسل وميرلوبونتي ، ورادة القوة عند نيتشه ، والحياة عند أونانسون ، والزمان عند برجسون ، والشخص عند مونييه وشيلر ، والعمل عند وليم جيمس وجون دوي ، والفعل عند بلوندل ، ويصور المذهب الحسي من جديد في الواقعية الجديدة ، كما يعود المذهب العقل في العقلانية الجديدة . وتحاول فلسفة الشعور جعل العقل والتجربة واجهتين له . ويظل الوعي الأودوي متبهدبا بين هذا وذاك ، مترددا بين المذاهب ، وهو في كل الحالات يرد الككل الى الجزء ، وإن اختلفت الأجزاء (٣٤) .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بالنظرة الشاملة للكون وبالقدر على بعد الرؤية وإدراك المعاني المستقلة والمهامات والحقائق التي تنكشف من خلال التجربة وبالإستقلال عنها . وقد كانت الفلسفات الشرقية القديمة نموذجاً لهذا البحث . لم تقع في الابتسار وظلت مرتبطة بالنظرة الشاملة للكون . ويواقع الناس

الحسية لدرجة أن كانت قد صاغ كل فلسفته للرد على هيوم . بل إن هوسرل أعلن أن فلسفة هيوم هو إفلاس Banknott للفلسفة . ثم تحولت الوضعية المعرفية الى وضعية اجتماعية ، فالظواهر الاجتماعية أشياء ووقائع ولا يوجد شيء خارج المجتمع ، وأن الفلسفة والدين لا يميزان الا عن مراحل بدائية في تطور البشرية في حين أن العلم يعبر عن كمالها ومرحلتها الأخيرة . ولا توجد معان مستقلة عن الألفاظ بل إنه يمكن أيضاً الاستغناء عن الألفاظ وتحولها الى مجرد رموز رياضية ، ومن ثم ينتهي المذهب الحسي المادي الى نقيضه في الصورية الفارغة . وفي تراثنا القديم لم يحدث هذا الابتسار الحسي حتى الآن إلا في أقل الحدود نظراً لوجود التصور الشامل للكون المنبثق من العقيدة . ومع ذلك ظهر السمية يدهون الى المعرفة الحسية وينكرون البديهيات العقلية كما ظهر المهندسون في الالهيات يردون كل الصفات الالهية الى الحس والتجارب الانسانية . ولكننا لم يكونا تياراً أساسياً في فكرنا القومي .

وقد يكون الابتسار من ناحية العقل عندما لا يرى من الواقع الى جانبه الصوري ولا يرى في العالم الا المقولات والتصورات . فالعالم فكرة والمادة رؤية ولا وجود الا للذات . وقد وقع في هذا الابتسار كل التيار العقلي في العصور الحديثة الذي خرج منه ديكرات وسار فيه سبينوزا ولبنتز ومايبرانش . فالعالم حركة وامتداد ، مفهوم رياضيان علمي الميكانيكا والمهندسة . والله فكرة العالم ، والروح فكرة البدن كما هو الحال عند سبينوزا . والعالم كله قوائين عقلية ثابتة يمكن معرفتها وحسابها كما هو الحال عند ليبنتز في « المونادولوجيا » وقد

(٣٤) انظر دراستنا الثالث ، مولانا من التراث افريقي ، د هيجل والتفكير المصغر ، اوتشوفو والسبحية المعاصرة في قضايا معاصرة ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ص ٢١٧ - ٢١٣ ص ٢١٠ .

ولكن هناك محاولات أخرى قدر لها النجاح النسبي ، وأنتقدت العلوم الأوربية من أزمة الابتسار فقد ساهمت نظرية الجشطالت في تقدم علم النفس بعد أن اشتدت أزمة علم النفس التجريبي وذلك بإعطاء الأولوية للكل على الجزء ، وإثبات أن إدراك الكل سابق على إدراك الأجزاء . كما نجح هوسرل في « بحوث منطقية » في المبحث الثالث « الكل والأجزاء » في نقد المذهب التجريبي في المنطق معطياً الأولوية للكل على الجزء ، ومكونا المنطق الترنسندنتالي . كما نجح الوجوديون في وضع الإنسان في موقف وبيان موقفه من العالم مع الآخرين وبين الأشياء متجاوزين الموضوعية العلمية العتيقة وموجهين العقل نحو التجارب الإنسانية الواسعة . كما أصبح أحد عناصر قوة الماركسية - كملذهب سياسي - هي نظريتها الشاملة للكون ، ووضع الفرد في علاقاته الاجتماعية ودخل أوضاع المجتمع الطبقي وتفسيرها لكل شيء وضعه له في مرحلته التاريخية المحددة (٣٥) .

سادسا - الفلسفة وللعقل :

تموت الفلسفة إذا ما أصبحت مهمة العقل - وهو أداة الفلسفة الأولى - هي تبرير المعطيات سواء كانت دينية أو سياسية ، والدفاع عنها دون أن يقوم بوظيفته الأولى في التحليل والفهم أولا ثم في نقد الواقع والأوضاع القائمة ثانيا ، بل يقتصر على التبرير لما يفهم دون نقد أو تغيير ودون إحداث أي تأثير في الواقع ، فالفهم والتغيير كلامهما من وظائف العقل . والاكتفاء بالأول دون الثاني يجعل من الفيلسوف متفرجا على الأحداث دون أن يكون

اليومي . ومن ثم اتحدت بحياتهم ، وعبرت عن تاريخهم وكونت تراثهم ووعيهم القومي ، كما كانت الفلسفة اليونانية نموذجاً آخر لهذا البحث الكلي الشامل بانغماسها الثلاثة . فقد بحث سقوط معاني الخير والفضيلة والجمال والصدقة والمحبة بصرف النظر عن وقائعها المادية وظروفها الاجتماعية وحالاتها الخاصة ، حتى إنه ليكن لعشرات الأجيال بعد سقراط إدراك مقاصده وفهم معانيه دون أن تبلى وتقدم . كما كانت هناك محاولات في العصر الوسيط لإعطاء تصورات شاملة للكون ولكن لم يكن لها سند من عقل أو تجربة بل كانت مضادة للعقل ولشهادة الحس ، مناهضة للفكر الحر وللعلم الحديث وإبان العصور الحديثة قامت محاولات أخرى لضم الأجزاء من أجل الحصول على نظرة شاملة للكون . حاول ذلك كانط ولكن جاءت محاولته مصطنعة بطريقة الأدراج والعلب والمراتب . فوضع الحس أولا ووضع فوقه الذهن ثانيا ، ثم وضع فوقه العقل ثالثا . وكل طبقة دنيا تدخل في الطبقة العليا بطريقة المضمون والشكل وما أسهل أن يتفكك الرباط المصطنع فينشأ منه المذهب الحسي وحده أو العقلي وحده ، أو الإيماني بمفرده ، وكل مذهب يتسبب إلى كانط ، كما حاول هيجل بعد ذلك نفس الشيء فوضع الحركة في البناء ، وأعطاها الوحدة الداخلية بين الحس والذهن والعقل ، كلها ثلاث لحظات للتصور . ربط بين الفلسفة والدين والعلم ، بين الوجود والملاحية والضرورة ، بين الإنسان والعالم والله ، ولكن خرجت المحاولة أسطورية كونية بلا فريدة ، فتحول الجميع ضحايا للمذهب وغرق الأفراد في بحر الشمول .

K. koffka: Principles of Gestalt psychology, New-york 1963.

(٣٥)

Kohlen: The Task of Gestalt psychology, New york 1969.

Gestalt psychology, New-york 1947, E. Husserl: Recherches logiques IIp. 5-81 PUF, paris 1962, G Marcel: Existence objective, Journal Metaphysique pp. 309- 329, NRF, PARIS 1949.

الكون ، فإن المحدثين يسرونها بتقليص الطاقة ويتناقصها في الزمان^(٣٦) .

ويشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة اذا ما قام العقل بوظيفة التبرير وتحلل عن دوره في التحليل والنقد . فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعا عن العقيدة . ومن ثم خرجت فلسفات في الدين تقبل الخطيئة والخلع والتجسد والفداء كحقائق مطلقة على العقل أن يفهمها ويبررها للناس . بل إنه لشرف كبير للعقل أن يفهم أسرار الايمان دون أن يتعدى حدوده . فالايان يفوق العقل ويتحداه . الايمان عقل أكبر . واذا كان « أومن كي أعقل » يعطي الأولوية صراحة للايمان على العقل فإن « أعقل كي أومن » لا يعطي العقل الأولوية المطلقة على الايمان ، ولا يجعل العقل يقوم بدوره في التحليل والنقد . بل إن أقصى ما توصلت اليه المسيحية الأرسطية كما مثلها توما الاكويني هو وضع ثلاثة مستويات : العقل الطبيعي القادر على الوصول الى الله كما تصوره الفلاسفة ، ثم الايمان الذي يعطي وحدة الله كما يتصوره الدين أي السر الالهي ، وأخيرا عقل الايمان القادر على فهم هذا السر بعد حدوثه في القلب بفعل الايمان . وهذا التصور الثلاثي يرتكز في حقيقة الأمر على خطين : الأول اعتبار الله كما تصوره الفلاسفة غير الاله الذي أوحى به الدين ، والثاني اعتبار أن العقل قاصر عن ادراك السر وأنه لا بد من حدوث السر أولا بالايان حتي يمكن لعقل الايمان فهمه ثانيا . وذلك صود من جديد الى « أومن كي أعقل » . بل إن المصور الحديثة كلها والقرن السابع عشر خاصة الذي عرف باسم العقلانية كان العقل فيه مبررا للايمان ولكن بصورة أفضل ، وبذلك أكبر ،

مسيرا لها . فلا يكفي فهم العالم بل لا بد من تغييره أيضا . والحقيقة أن العقل قادر على فهم كل شيء وتبرير كل شيء ، بل إن الفهم نفسه هو أحد أنواع التبرير . ومع ذلك لا يتم دور العقل الكلي الا اذا واجه ما يستعصي على الفهم . وهنا يبدأ عمل العقل الفعلي في التحليل والنقد . ثم يتحول الى رفض وثورة وغضب ويتحد بالوجود الانساني كله . وفي التبرير لانهم جهة المعطيات ونوعها . فسواء أتت من الوحي أو من المجتمع فالتبرير واحد في كلتا الحالتين . تبرير الوحي يكون تبريرا للمعتقد التي هي في حقيقة الأمر نتاج التاريخ ومن وضع المجتمع ومن صياغة الفقهاء ، تمييزا عن روح العصر . وتبرير المجتمع يكون تبريرا للنظم السياسية والاجتماعية دفاعا عن الأوضاع القائمة ، ويقوم به الموظفون الأيديولوجيون في كل نظام .

وقد نشأت هذه الوظيفة في الوحي الأوروبي بعد أن مارس العقل وظيفته الأولى في التحليل والنقد واكتشف ضعف المعطيات التي حللها ، والتناقض الداخلي في الموروث القديم وعدم تطابقه مع الحس أو الواقع وتعارضه مع الصالح العام . ولكن غشي البعض إلقاء الطفل مع الماء بعد طقس العماد ، وأرادوا إنقاذ ما يمكن إنقاذه فقاموا باستئناف عمل العقل في العصر الوسيط أي تبرير العقائد مع الاختلاف في مواد التبرير وفي درجة الاقتناع . فإذا ند الموروث القديم عن العقل في العصر الوسيط فإنه الآن يمر عن الاشتباه في الحياة الذي يعبر بدوره عن تناقض الوجود الانساني . واذا برر العقل الخطيئة الأولى بعجز الانسان عن إنقاذ نفسه وضرورة المخلص فإنه يبررها اليوم بمظاهر الألم والبؤس والشقاء في الوجود الانساني . واذا برر القدماء نهاية العالم بفساد

Jacques Maritain : *Distinctions pour unir paris 1963. Humanisme intégral, paris 1936 pour une philosophie de l'histoire*, (٣٦) paris 1957.

العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقا مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلا جلدريا يورجعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص. لم يقيم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود التأويل حرصا على التنزيه ، تأويل الصفات والرؤية دفاعا عن التوحيد أو تأويل الشفاعة والصراط والميزان والخوض دفاعا عن العدل ، واعتبار ذلك صورا غنية تسمح بها اللغة العربية لأعطاه معاني العدالة والحكم . ولسو الحظ لم يستمر خط الرازي في « نقد النبوات » وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي ، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر . كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التعبير فاقصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقبيا ترضي ذوق المتقنين والحكام . فاجلنة نعيم روعي ، والناز عذاب معنوي ، ولم يجر أحد على الخروج عن هذا الاطار لوظيفة العقل باستثناء ابن رشد خاصة في شروحه على أرسطو والذي لاقى ما لاقى من صنوف القهر والاضطهاد . بل إن علماء أصول الفقه أيضا تقلبوا الوحي كحقيقة معطاة سلفا ، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء ، وحل الحقيقة الجاهزة إلينا فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتلويها . لقد أضانا الله من البحث النظري المجرد ، وأعطانا الحقيقة لتوجه جهندا كله إلى العمل وإلى تحقيقه كنظام شرعي في الأرض : يمكن للعقل الاجتهاد قياسا للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل إلا من أجل تنقيح المناط أو تخريج المناط أو تحقيق المناط دون النظر في تأسيس النص في العقل أو في الواقع . أما الصوفية فقد

وبأسلوب أكثر إقناعا ، وبنهج أوضح مما كان العقل عليه في العصر الوسيط ، بل إن التملكات في الفلسفة الأولى لديكاروت مهددة إلى علماء أصول الدين الخلف منها البرهنة على صحة عقائد الإيمان . وقد سار كانط في نفس التيار حين جعل « العقل النظري » قادرا فقط على إدراك الظواهر وعاجزا عن إدراك الحقائق ويواطن الأمور ، بل إنه صاحب القول المأثور « كان لزاما علي هدم المعرفة لافساح المجال للإيمان » . الجدل العقلي لديه جدل وهم وعداع . ومثل العقل الثلاثة : الله والنفس والعالم تصورات قبلية لا برهان عليها . ولا يوجد برهان عقلي قبلي أو كوسمولوجي بعلمي على وجود الله . فتغلب الإيمان على العقل ، وأصبح العقل مبررا للإيمان . ويظهر التعبير بصورة واضحة عند هيجل حين تحولت المسيحية إلى الفلسفة والتثليل إلى جدل ، والله إلى تاريخ ، بل تجاوز العقل تبرير الدين إلى تبرير الدولة القائمة ، وتبرير كل ما هو موجود باعتبار أنه إحدى لحظات الفكر ، فالعقلي هو الواقعي ، والواقعي هو العقلي . فتغلب الفهم على النقد ، والتفسير على التغيير ، واستمر الحال كذلك حتى عند بعض المعاصرين ، مع أن الرافض روح العصر ، وهم التوحيديون الجدد وعلى رأسهم جاك مارتين ، في معاداتهم روح العصر والدعوة إلى الرجوع إلى القدماء وإلى فلسفة توما الأكويني التي حوت كل شيء^(٣٧) .

وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفة فهم الوحي خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل . بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا

(٣٧) تنظر أيضا دراستنا الأولى : معاصرات في فلسفة الدين لهيجل ، هيجل وحياة المعاصر ، هيجل والفكر المعاصر ، هيجل وحياة المعاصرة ج ٢ ص ١٧٦ - ١٧٧ .

Descartes Méditations, Œuvres complètes p. 257- 261 NRF, 1953

Kant: critique de la Raison pure p. 24, PUF, Paris 1950.

للتقص والتحرير والتبديل والانتحال عليه . وقد قام فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بدور النقد العقلي لمظاهر التخلف في الحياة الاجتماعية والسياسية فارتبط بالحس والمشاهدة والتجربة ، ووقف ضد النظم الملكية والسلطوية ودحض الحرافات والأساطير ، وبين مآسي الحروب والتعصب الطائفي . كما قام الهيجليون الشباب بتحويل وظيفة العقل في التبرير عند هيجل إلى وظيفة النقد ، وأسس شترنر وفيرباخ وشتراوس وباور « فلسفة النقد » نقد الهيجلية وتحول وظيفة العقل من تبرير الدين إلى نقد المجتمع . ثم دلف ماركس وظيفة النقد خطوة أبعد في « نقد النقد » والانتقال من نقد المجتمع إلى تغيير المجتمع . ثم أتى ماركوز أخيراً وجعل وظيفة العقل الأساسية الثورة والنفي والرفض والانتقال من المثالية إلى النقد الاجتماعي ، ومن العقل إلى النظرية السياسية^(٣٨) .

وفي تراثنا القديم قام الفقهاء بنفس الدور بالنسبة للتراث الأجنبي الوافد حماية للعقائد ودفاعاً عن الحضارة . قام الفقهاء بنقد المطلق الأرضي والفلسفة اليونانية كما فعل ابن تيمية . وقام آخرون بنقد الكتب المقدسة مبينين ما فيها من زيف ووضع وتبديل وتعريف بالاعتماد على قواعد المنهج التاريخي كما وضعها علماء الحديث . كما قام البعض بالنقد الاجتماعي مبينين عيوب التصوف وعظورته على المجتمع مثل عقائد الولاية والامامة والحلول والاتحاد والفناء ووحدة الوجود . ولكن لسوء الحظ لم يشمل هذا النقد الأصول ذاتها فوقعوا في التشبيه والحرفية وضيق الأفق والتعصب . كما حاولت الحركات الإصلاحية الحديثة

عادوا العقل كلية . وأصحاب الحكمة الإلهية أو حكمة الاشراق وظفروا العقل في إيجاد البرهنة على صدق الحس القلبي كما هو الحال في الفلسفة المسيحية^(٣٩) .

ولكن غيا الفلسفة إذا ما قام العقل بوظيفته الأساسية في التحليل والنقد من أجل التغيير . وظيفة العقل بيان الاتساق الداخلي للموضوع أولاً ثم بيان المسافة بين الواقع والمثال ثانياً ، وبيان وضع المجتمع في حركة التاريخ ثالثاً بين الحلف والأمام في « معركة التخلف والتقدم » . لقد قام العقل عند اليونان بهذا الدور عندما كان سقراط يناقش تلاميذه حول آفة اليونان وحول تعاليم السوفسطائيين . كما ظهر العقل النقدي في حركات المظلة في عصر آباء الكنيسة عند مؤسسي الفرق الدينية الذين كشفوا بعض جوانب التناقض في العقائد السائدة والتي ما زالت في طور التشكل مثل أريوس دفاعاً عن التوحيد ، ويلاجيوس دفاعاً عن الحرية ، ودوناتوس دفاعاً عن الوطنية . ولكن ابتداء من عصر النهضة ظهر العقل الناقد في الثورة على القدماء ورفض المعتقدات الموروثة وتوجيه العقل نحو الطبيعة من أجل تخليص الذهن من الأحكام المسبقة والأوهام الشائعة . ولما ترك ديكرات الاستثناءات خارج النقد وهي الكتب المقدسة والعقائد الموروثة والمعادن والعرف والتقاليد ونظم الحكم والأخلاق الشائعة ، وطلب فيها باتباع « الأخلاق المؤقتة » جاء سينيوزا مؤكداً دور العقل في النقد حتى يمكن تأسيس المجتمع بعد ذلك على أسس عقلية . وفي نفس العصر نشأ النقد التاريخي للكتب المقدسة لاضع النص الديني لأحكام العقل رفضاً للتناقض ، وإبعاداً للزيادة فيه ، وبياناً

(٣٨) انظر دراسات البطل والمثال ، تراثا الفلسفي : حركة الاشراق والفنومينولوجيا في دراسات اسلامية ص ٤١-٦٢ ، ص ١٠٧-١٤٤ ، ص ٢٧٣-٣٤٤ وإشباح المنهج من الفلسفة المسيحية ، محاضرة للمعلم لأوسطين ص ٣-٣٠ وإشباح الشافعي : المؤلفات في أصول الشريعة ج ٤ ص ٨٩-١٠٥ الكتبة الصغرى للعلماء .

(٣٩) سينيوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٨-١٢ لايتلو المصرية القاهرة ١٩٧٨ ، وإشباح القاموس الفلسفي للرواير : البطل والفرقة ، الفلسفة والفرقة عند ماركوز في قلبها معاصرة ج ٢ ص ١٠٠-١٣٠ ص ٤٦٦-٥٢٥ .

الروميس أويديونونه في مجلدات . لذلك عرف الفكر القديم باسم الفكر اللوروسي . فالعالم هو الذي يحيط به ، والجاهل هو الذي لا يعلمه .

وقد يكون السبب في ذلك أن الحضارة الانسانية في بداياتها كانت أقرب الى المعارف منها الى المناهج فقد كان يحيطها بجميع المعارف بصرف النظر عن طرق الوصول اليها . وبتراكم المعارف نشأ الحضارة البشرية ، جيلا بعد جيل ، وإضافة بعد إضافة . كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة آنذاك يتفصها التكيف المعرفي بالاضافة الى التكيف المادي . وبالتالي نشأت الحاجة الى المعارف ، أية معارف لآله هذا الفراغ النظري بين الانسان والطبيعة بصرف النظر عن مصدرها . وكان الغالب على هذه المصادر السحر ، والخرافة واستدعاء أرواح الموتى ، والأساطير والحكمة الشعبية ، وهي كلها مصادر للمعرفة لا يقين لها ، الغاية منها التكيف المعرفي مع الطبيعة . ثم قام الانبياء بعد ذلك بنفس الدور كاشفين عن النبوة كمصدر للعلم ، هم وحدهم المتصلون به ، وعمل الآخريين أخذ المعارف دون المناهج ثم تراكمت النبوات وحدثت في كتب ، من علمها أصبح علما ، وشرعها شراعا ، وتراكمت الشروح ، ومن علمها أيضا أصبح علما . وهكذا في بدايات التاريخ البشري كانت للمعلومات والمعارف الأولوية المطلقة على المناهج وطرق الاستدلال^(١١) .

ويشهد التاريخ أن الفلسفة نموت عندما يغيب المنهج ، وتتحوّل الفلسفة الى معارف موروثية يشاركها بعضها فوق بعض دون طريقة للوصول اليها . ماتت

الاعلاء من شأن العقل ولكنه ظل محمدا تحت وصاية النبي . ولولا قدوم الضباط الأحرار قبل المفكرين الأحرار لكان بالامكان ظهور المعتزلة الجند وأن تحيا الفلسفة بعد موت^(١٢) .

سابعا : الفلسفة والمنهج

نموت الفلسفة اذا تحولت الى جمع المعلومات دون منهج ، ولّى تصنيف المعارف دون طريقة في الاستدلال . فالفلسفة أساسا منهج أو طريق وليست معرفة أو علما . وقد كانت معظم التحولات الأساسية في الفكر البشري تحولات في المنهج أكثر منها زيادة في المعارف والعلوم . لذلك كان المنطق أو مناهج البحث جزءا من الفلسفة . فالمنطق بتعريف القدماء آلة للعلوم يحسم الذهن من الخطأ . ومناهج البحث طرق الاستدلال التي لا يستغني عنها باحث في أي علم . ونشأ من هذا العلم الكمي تضارب المعلومات دون أي اتساق فيما بينها ووضع الصواب مع الخطأ ، الصحيح مع الباطل ، العلمي مع الأسطوري دون أي معيار للصدق بينها . ويكون حينئذ الطريق الوحيد لزيادة المعارف هو النقل أو الرواية عن القدماء ، جيلا بعد جيل ، والاعتماد على المأثور دون المعقول ، والأخذ بالآثر دون الرأي . ويغيب الواقع كلية وتتوقف الحياة ويلحق الضرر بالمصالح العامة اذ يكون العلم في جانب وواقع الناس في جانب آخر . ثم تستأثر جماعة معينة بالعلم فلا يشيع بين الجميع ، وتنشأ طبقة من الكهان والمحققين والكتبة والفقههاء وحملّة العلم ، يحفظونه في

(١١) العقل والعلل ، تراثنا الفلسفي ، مرجع سابق ذكره .

(١٢) د . فرانكفورت ولسن ، جاكسون : ما قبل الفلسفة ، الانسان في مغامرة الفكرية الأولى ترجمة جبرا إبراهيم جبرا المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .

H. Smith: The religions of man , New-york 1958, W. Howells, The Heathens, New-york 1962. p. Colson: Myths of the world, New-york 1930.

مرتين : مرة في العصر الوسيط الأوروبي عندما تحولت الى موسوعات ودوائر للمعارف ، ومرة لدينا في تراثنا القديم عندما تحولت أيضا الى موسوعات ضخمة تضم كل المعارف والعلوم ، ويتصغر دور الفيلسوف على التنسيق والربط بينها فتتراكم المعلومات ، وتتعدد المصادر ، وتحتضن الكنيسة كل ذلك وتنظمها بحيث تكون أكبر دفاع عن العقائد وأقوى دليل على صحتها . ولا يهم أن تتقلل من مصدر الى مصدر أو أن تعتمد على فيلسوف ثم تغيره الى فيلسوف آخر مناقض للأول . لذلك خرجت المسيحية الأفلاطونية مرة لدى أباء الكنيسة ثم أرسطية مرة أخرى لدى توما الأكويني وداروينية مرة ثالثة عند تيار دي شاردان . ومن ثم تحول الدين الى حضارة ، وأصبحت للمعارف البشرية هي أساس الدين وفهم العقائد (١٢) .

ولم يختلف الحال كثيرا في تراثنا الفلسفي القديم . فقد كانت الفلسفة فكرا موسوعيا يقوم على تجميع المعارف والعلوم وتصنيفها وإعادة ترتيبها وتبويبها حتى دون نسبة المعارف الى أصحابها والمعلومات الى مصادرها . فالمعارف مشاع للجميع بل ودون تحقق من صحة النسبة حتى كثرت الالتحال والآراء المجهولة المؤلف . فلا يهم إن كان مؤلف « اتولوجيا » أرسططاليس « أرسطو أم أفلوطين ، ولا يهم إن كان كتاب « التفاحة » من وضع أرسطو أم متحلا . وكان الذهن البشري به قوالبه السبقة وتصوراته للعالم ، وما على الفيلسوف الا ملأ الفراغات والبحث عن المضامين البعيدة لهذه الأشكال القبلية . وأكبر نموذج على ذلك « رسائل إخوان الصفا » ، و« موسوعة الشفاء » لابن سينا . خرجت الفلسفة أقسما : المتعلق والطبيعية

والإلهيات الى آخر ما وصلت اليه الحضارة البشرية في هذه العلوم . لذلك ظلت الفلسفة غريبة على مجتمعها ودوائر منزلة على هامش الحضارة ، نقاطا على المحيط بعيدة عن المركز حتى لقد سمي الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو .

ولا يزال الحال كذلك في جامعاتنا ومعاهدنا ، كم من المعلومات يحفظها الطلاب ويضعها الأساتذة في كتب مقررة دون منح للتفكير أو طريقة في البحث . فالعالم هو الحاوي للمعارف ، والحافظ والمناقل للمحدث والراوي وليس المخترع أو المكتشف . وإن كثيرا من الاضطراب في حياتنا الفكرية المعاصرة ناشئ من اضطراب في الفكر المنهجي ، فقد غلب على ثقافتنا المعاصرة اما النقل عن الغرب أو النقل عن القدماء دون ما منهج لتحليل الواقع ومن ثم غاب الابداع وماتت الفلسفة (١٣) .

ولكن نمجها الفلسفة بالفكر المنهجي فطريقة وضع السؤال أهم من الاجابة عن السؤال ، وكما قال القدماء نصف الاجابة في طريقة وضع السؤال ، لقد ظلت الفلسفة اليونانية باقية في الفكر البشري لمنهجها التي وضعتها ، وليس لعلومها واكتشافاتها ومعارفها . فقد وضع سقراط منهج التحكيم والتوليد القائم على السخرية من الخصوم وتوليد الحقائق منهم دون أن يدروا وعلى غير وعي منهم . ووضع أفلاطون للنهج الجدلي ، الجدل النازل للاتصال من المثال العقلي الى العالم الحسي ، والنهج الصاعد للاتصال من العالم الحسي الى المثال العقلي ، وكلاهما يكونان منهجا جدليا وأساسا مزدوجيا يجمع بين المثال والواقع ، بين المفعول والمحموس . مما يدل على أن الصراع بين المثالية والواقعية هو في حقيقة

E. Gilson: la philosophie du Moyen - Age pp. 15-59pp. 525-570 Payot paris 1962

(١٢)

(١٣) عبد الرحمن بدوي : الفيلسوف عند العرب ، عند العرب دار البعثة للطباعة ١٩٦٦ وأيضا الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام البعثة المطبعة للطباعة ١٩٦٥ انظر دروسنا « رسالة الجلمة » ، مناهج التدريس والعلاقات المنهجية في جامعاتنا في « قضايا معاصرة » ج ١ .

المسلمات والدينيات والمصادرات واستنباط النتائج منها باعتبارها مقدمات . ويكون مقياس صدق النتائج هو تطبيقها مع المقومات وليس مع الواقع . وقد تم تطبيق هذا المنهج في الدين والأخلاق كما هو واضح عند سينيوزا . كما وضع ييكون قواعد المنهج التجريبي اعتمادا على شهادة الحس والتجربة وابتداء من الملاحظة وانتهاء بالقانون العلمي بعد الفرض والتجريب ، ويكون صدق النتائج مرهونا باتساقها مع الواقع وتحققها في التجربة . وتم تطبيق هذا المنهج في العلوم الطبيعية خاصة ثم تبنت العلوم الإنسانية بما بعد نظرا لنجاحه وانجازاته . وقد حاول البعض مثل جون ستوارت مل وغيره ضم المنهجين معا في منهج استنباطي استقرائي من أجل صياغة منهج متكامل شامل ، ولكن نقضته الحياة التي لا يمكن تبخيرها في الصورة بالاستنباط أوردها إلى المادة بالاستقراء . وهنا ظهر هوسرل وفلاسفة الحياة ، دريش وولتاي وبرجسون وشيلر ، ووضع قواعد المنهج الفينومينولوجي من أجل تحليل التجارب الحية وإدراك ماهياتها بالحدس في الشعور في الاحساس الداخلي بالزمان ومن أجل الكشف عن الأشياء ذاتها ، ويكون مقياس الصحة هو تطابق النتائج مع التجارب الحية للفرد وللجماعة في مدينة العلماء . هذا بالإضافة إلى المنهج الجدلي الذي وضعه هيجل من أجل الوصول إلى الحقيقة والانتقال من الموضوع إلى نقض الموضوع إلى مركب الموضوع ، ثلاث لحظات تحدد مسار كل موضوع . وكان لكل منهج شقان : الأول سلبي للتخلص من المعارف القديمة وتطهير النفس من إعطائها والبدائية من جديد على أسس أكثر يقينا سماه ديكرات

الأمر صراع منهجي . ثم جاء أرسطو وأراد البحث عن الصوري والفردى ، عن العلم والخاص ووضع المنطق آلة للعلوم كلها . لذلك كانت تجد كل محاولة للجمع بين المثالية والواقعية في أرسطو رائدا لها . وتبعه السوسطانيون منهجا آخر ، منهج تحليل الألفاظ لمعرفة معانيها الدقيقة منعا للبس والاشتباه ، وهو المنهج الذي شاع في الفلسفة المعاصرة بنفس الاسم^(٤٤) .

ثم حيت الفلسفة من جديد على يد القديس أوغسطين في عصر آباء الكنيسة بالعودة إلى منهج سقراط في الحوار . وأضاف على تحليل الألفاظ تحليل التجارب البشرية ليبحث عن دلالاتها وإيجاد المضمون الإنساني للعقائد في الوجود الإنساني ذاته . كما حول الأفلاطونيون المسيحيون الجدل الصاعد عند أفلاطون إلى طريق إلى الله كما هو الحال عند القديس بونافنتير ، وحوله الجدل بين في العصر الوسيط المتأخر إلى منطق في الانقراض والتبشير ومحاورة الخصوم على ما هو الحال في « المنطق الجديد » عند ريمون الليلي . فاشتدت الحركة الفكرية وازدهرت الفلسفة معلنة بدلايات العصور الحديثة^(٤٥) .

ثم جاءت العصور الحديثة وأحدثت تغيرا كفيها في مسار الوعي الأوروبي وتحولا جذريا في حضارته التي أبدعها وذلك بوضعها المناهج الحديثة من أجل إعادة تأسيس العلوم فنشأت المناهج الثلاثة التي أصبحت تميز الحضارة الأوروبية والتي تعيد أحكام نفس المناهج التي صاغها القدماء . وضع ديكرات قواعد المنهج الاستنباطي من أجل الحصول على اليقين في العلوم واستعمار منهج العلوم الرياضية الذي يعتمد على

(٤٤) د . محمود تيسير : المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٢ - ٣٩ الانجلو للصورة الناعمة ١٩٦٦ ، تارسكي : مقدمة للمنطق رابع البحث في العلوم الاستدلالية ترجمة

د . حزمي اسلام . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧١ .

Gilson: Op. cit. pp. 461-465.

(٤٥)

— saint Bonaventure : Iteneraire de l'esprit vers Dieu parle. 1960

بالمفنى . وأخيراً وضع منطق للأفعال وتقسيمها الى مقاصد وأحكام ، ووصف سلوك الانسان في العالم بين الايجاب والسلب ، وبين الامكان والضرورة . يرتبط بمصالح الأمة ويحاجات العصر ، ويلبي متطلبات كل جيل . فهو منهج متكامل يدل على جوانب الابداع في تراثنا القديم . وعلى أساسه تم نقد المنطق الأرسطي ووضع منطق جديد مكانه هو المنهج الاسلامي . ولولا اعطاء الأولوية للأصل على الفرع وسيادة المنهج النصي وعدم الجرأة على تحليل العنل المؤثرة لكان للمنهج الأصولي أبلغ الأثر في حياتنا المعاصرة^(٤٧) . وفي مقابل هذا المنهج وضع الصوفية منهج التأويل لفهم النصوص والرجوع بها الى مصدرها الأول وهو الله متجاوزين الألفاظ الى المعاني مباشرة ، ولم يرجع النص الى مصدره الأول فقط بل رجع معه الانسان والكون ، وبالتالي تحول الطريق الصوفي الى طريق الى الله يرتفع فيه الخلق الى الحقائق ، وتسقط الأوصاف الانسانية وتثبت الصفات الالهية ، فيتحد الخلق بالحق ويغنى الانسان ويتحد بالله ، يسير في هذا الطريق ابتداء من المرحلة الاخلاقية من أجل التحلي بالأخلاق الكريمة الى المرحلة النفسية من أجل علم بمواطن القلوب الى المرحلة الميتافيزيقية من أجل الوحدة المطلقة . يتدرج الانسان فيه من مقام الى مقام ، وتعرض عليه الأحوال حتى يصل الى الغناء المطلق . ولولا معاداة العقل (بامتناء حكمة الاشراف) والايقال في العلوم الدنيوية والعروج الى الساء والهروب من العالم والزرعة الفردية لمامكن لهذا المنهج أن يقيتنا من عثرتنا في حياتنا المعاصرة^(٤٨) .

الشك ، ويكون القضاء على الأوهام ، وهو سر الرد أو الاقتضاب أو التوقف عن الحكم أو الوضع بين قوسين ، ويهيجل النفي أو النفي أو الرفع بمعنى الإزالة وهو أحد معاني فعل *Aufheben* والثاني إيجابي لبداية الطريق للمحصول على المعارف الجديدة وهداية الذهن سماء ديكارت البعين ، ويكون التجربة ، وهو سر البناء أو التكوين ، ويهيجل الاثبات ، أصبح الفكر الأوروبي كله نتيجة طبيعية لاستعمال هذه المناهج وازدهرت الفلسفة بفضلها ، وأصبحت معظم التحولات الجذرية فيه نتيجة لاكتشافات منهجية^(٤٩) .

وقد حييت الفلسفة في تراثنا القديم بعد وضع المناهج الاسلامية وتجاوز الفكر الاسلامي للمعلومات المتراكمة التي بدت في علوم الحكمة . فقد وضع علماء أصول الفقه « منهج التنزيل » ، كما وضع الصوفية « منهج التأويل » . ومنهج التنزيل هو المنهج الشرعي الذي يقوم على الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والاجتهاد أو القياس ، يهدف الى البحث عن العلة المؤثرة في الحكم لتعديته من الأصل الى الفرع اذا ما تشابهت العلة . كما انه يضم مباحث الألفاظ لضبط فهم النصوص مثل الحقيقة والمجاز ، الظاهر والمؤول ، المحكم والمتشابه ، المجمع والمبين ، المطلق والمقيد . . الخ . ويشمل أيضا مباحث المعاني أو دلالات الألفاظ لمعرفة اقتضاء اللفظ ومدلول الخطأ . كما يشمل مناهج الرواية لضبط صحة النصوص خاصة الحديث والتمييز بين التواتر والأحاد والنقل باللفظ والنقل

(٤٧) د . إسماعيل عبد الفتاح امام : المنهج الجليلي عند هيجل دار للمعارف القاهرة ١٩٦٩

Descartes: Discours sur la methode, Oeuvres complètes p. 125-179 par 1953.

- H. Hanafi : L'Exegese de la Phenomenologie, le Caire, 1961

(٤٨) علي سفيي الشار : متلج البحث عند مفكر الاسلام وتلد المسلمين لتسقط الارسططالسي دار الفكر العربي القاهرة ١٩٤٧ وايضا دراستها علم اصول الفقه في .

دراسات اسلامية ص ٩٥ - ١٠٤ وكذلك رسائلنا في اعادته علم اصول الفقه ١٩٦٥ .

(٤٩) انظر دراستنا حكمة الاشراف والتبويرولوجيا في دراسات اسلامية ص ٢٧٣ - ٢٤٤ .

اتجه نحو الطبيعة من خلال التجربة والمشاهدة والملاحظات الحسية واستمر في المشاهدة حتى نسي الجانب الانساني في العلم ، وطفلت « المادة » على كل شيء . وكان للمادة تدرك وتتحدث وتدل . ثم تحولت الطبيعة الى صورة ، والظواهر الى معادلات كما هو الحال في الطبيعيات الحديثة التي لا تفرق عن الرياضيات البحتة ، وأصبح التجريب الآن هو نوع من حساب الاحتمالات النظرية الخالصة . وأصبح الانسان في نهاية الأمر ، وهو الخالق لهذا كله للدين والسحر والاسطورة والعقل والعلم ، أصبح يعيش شيئاً فشيئاً في عالم لا انساني^(٥٠) . ويشهد التاريخ على موت الفلسفة اذا ما ارتبطت بشيء آخر غير الانسان ، سواء كان الله أو الطبيعة ، الصورة أو المادة ، بصرف النظر عن أسسها الانسانية في العقل والحس في النظر والمشاهدة في الرواية والادراك . فقد ماتت الفلسفة بعد أن أصبحت أحد فروع علم اللاهوت فتخربت وتجزأت ، وبمجهت وضاع منها روح البحث وحرية الفكر واستقلال الرأي والقدرة على التفكير والأبداع . وعلم اللاهوت ذاته هو علم انسان « مقلوب » يعبر عن وعي الانسان بذاته على نحو مغترب ، خارجاً عنه ، عابداً اياه . حدث ذلك في العصر الوسيط وفي الفلسفة المدرسية . كما حدث لدينا في علم الكلام أو في علم العقائد بالزعم مما قاله المهتمسون في الالهيات ومحاولتهم ارجاع اللاهوت الى تمهاريه الحسية ، وبالزعم من قول أبي شبيب : ان الانسان هو العالم القادر الحي بالحقيقة ، والله هو العالم القادر الحي بالمجاز^(٥١) .

ثامناً : الفلسفة والعلوم الانسانية

موت الفلسفة اذا ما انزلت عن الانسان ، وتنتهي الحكمة ان لم ترتبط بالعلوم الانسانية . فالفلسفة بنه انساني يقوم بها الانسان ليتكيف من خلالها مع الواقع اذ أنها تفسر له العالم ، وتشرح له الغايات . ولكن لما كان الانسان البدائي يصارع من أجل البقاء فإنه قد نسي ذاته في مواجهة الطبيعة وأخذ الحل ونسى المشكلة . ولما كانت للمشكلة ظاهراً الطبيعة ، وكان الحل القوى الخفية والالهة والأرواح المسيطرة عليها التي يمكن استرضائها بالسحر والقرابين ركز الفكر الانساني على الله ونسى الانسان ، وجعل الله عموه واهتمامه ونسى ذاته ، وكان الذهن البشري يصل الى النهاية وينسى البداية ، بفرح بالحل وينسى الأزمة . وفي ذلك موت للفلسفة لأن السحر والقرابين ومظاهر العبادة تكيف عملي دون طرح نظري . ولما كان العمل في حاجة الى من يقوم به نشأت طبقة الكهنة من أجل تنظيم العمل ، وتولدت منها الكنيسة وخرج منها رجال الدين ، ونشأت عنها السلطة الدينية التي أصبحت فيما بعد أكبر خطر يهدد الفلسفة^(٥٢) .

ويقفط الوعي الانساني واكتشافه قدرته على النظر العقلي وعلى وصف الظواهر الطبيعية اتجه نحو العقل وهذا الذي أنقذه من الخرافة والسحر والاساطير والأوهام ، وحاول البحث عن النظري الخالصة ، واستمر في التجريد شيئاً فشيئاً حتى غاب الجانب الانساني منه ، وأصبحت النظرية هي كل شيء والصورة الخالصة هي المطلب الأساسي كما حدث في « النبوة » أخيراً وسيطرتها على « علم الانسان » كما

J. C. Baroja: The world of the witches, Chicago, 1964,

(٥٠)

J. campell: The Masks of God, primitive mythology, New York 1969.

P. Ricoeur: Le conflit des interprétations, pp. 31- 100, Desautel, Paris, 1969.

(٥١)

(٥٢) الاصحاح : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ - ١٩٨ : الفيلسوف للصورة المتغيرة ١٩٥٤ .

H. Hanafi: Theologie ou Anthropologie, la Renaissance du Monde Arabe Duclos, Belgique 1972.

وإذا ما استمدت مادتها من العلوم الانسانية . يتضح ذلك من الفلسفة اليونانية بأبحاثها الثلاثة : المثالية والواقعية والانسانية ، وعلى وجه خاص في « محاورات » أفلاطون وموضوعاتها الانسانية : المحبة ، الصداقة ، الجمال ، العدالة . . الخ . كما أن الفلسفة عند أرسطو قريبة الصلة بالسياسة والأخلاق ، وليست فقط بالمنطق والطبيعة والفلسفة الأولى . كانت الحكمة مطلباً إنسانياً ، وكان البحث عن السعادة هدفاً إنسانياً . وقد لخص ديوجين حكمة اليونان حاملاً مصباحه في بحثه عن الإنسان «^(٥٢)» .

وربما مابقي من الفلسفة المسيحية هو الجانب الانساني فيها الذي يتلخص في عقيدة الله - الانسان ورباً مابقي منها هو أريوس وأوغسطين ، أي الانسان والتجربة الحية . وربما كان أكثر الموضوعات حيوية في العصر الوسيط هو العقل والنفس والاتصال والخلود والمعاد أي الجوانب الانسانية في الفلسفة ، وكان نصراً فعلياً يوم بدأت العصور الحديثة في القرن السادس عشر بالملح بالانسان عند « اراسم » حيث ظهر الانسان محور الكون . وكان البحث في البدن بداية للتعرف على الانسان الحي في مواجهة كل ماهو غير انساني في السلطة أو في العقائد أو في المناهج . وكان تنوير هذا النصب وبداية الوعي الأوروبي « الكوجيتو » عند ديكارت حيث أصبحت الفلسفة مرادفة للوعي الأوروبي وأعيا ذاته والانسانية معه ، وأصبحت المثالية الترنسندنتالية بعده تطويراً للكوجيتو الديكارتي ، وتؤكد الانسان محورياً للكون في الثورة « الكورنيقية » ، الذات في المركز والعالم يدور حولها . ثم تحولت الذات الى روح ، والروح الى تاريخ على يد هيغل حتى أصبح الوعي الفردي مرادفاً

كما تموت الفلسفة اذا ما تحولت الى مباحث نظرية خالصة أو الى علوم رياضية صورية كما هو الحال في المنطق الرياضي الحديث أو في مدارس تحليل اللغة . فالصوربة لحياتة فيها ولأدم ولألم ولأعظم ، ولاصراع ولا مواقف ولا تناقض أو اشتباه . تلغي الفردية وتتكرر للخصوصية ولا تبحث الا عن المعموم والشمول . بل ان المفاهيم الرياضية ذاتها لها أسسها النفسية في الشعور ، والتجريد ذاته ماهو الا ظاهر يكشف عن مضامين شعورية ، تموت الفلسفة اذا ما كانت بحثاً نظرياً مجرداً عن « الخالص » و « النظري » و « الحقيقي » فلذلك لا وجود له الا بعد تجرييد العقل للموضوع وهنا تعيش الفلسفة على ذاتها وتصبح الذات والموضوع في آن واحد .

وتموت الفلسفة أيضاً اذا ما أصبحت مباحثاً في الوقائع للمادية كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، فالمادية وهم وخداع تحت ستار الموضوعية وباسم التجرد والتزاهة والحياد . فلا ترى الطبيعة من خلال منظور انساني ، ولا تتم الرؤية الا من خلال الإدراك الحسي أو العقلي . كما أنه لا يمكن التجرد من الأهواء والانفعالات والمواقف الانسانية بل والمراحل التاريخية والبناء النفسي للأجيال وروح العصر . الموضوعية العلمية خرافة . بل ان النسق التصوري العلمي كله من وضع الذهن . كما أن الاطراد الذي يتسم به القانون الطبيعي ضد الفردية والحتمية في الطبيعة ضد الحرية الانسانية . وفي نهاية الأمر لا يظهر العلم الا في مجتمع مستقر يريد أن يؤسس بنيانه على نحو علمي ، ومن ثم ارتبط بالكيان الاجتماعي أي بالانسان «^(٥٣)» .

ولكن نحيا الفلسفة اذا ما كانت تفكيراً في الانسان ،

Husserl : philosophie der Arithmetik, Husserliana, XII Nijhoff, 1970.

(٥٢)

L. Robin: La Pensée Grecque, pp. 155-374, A. Michel, Paris 1963

(٥٣)

إنسانية ، فقد كشف الوحي الأوروبي أن الفلسفتين الإلهية والطبيعية هما في حقيقة الأمر فلسفة إنسانية ، مرة مقترنة إلى أعلى ، ومرة أخرى مقترنة إلى أسفل ، وكلتاها خارج المنظور الإنساني مرة فوهة ومرة تحت . فقد كشف فيوريانغ خاصة « أن كل علم لاهوت هو علم إنسان مقلوب » وأن كل ما قيل في أوصاف الله وصفاته هو في حقيقة الأمر أوصاف وصفات إنسانية قلّب بها الإنسان خارجاً عنه نتيجة لاغترابه في العالم . كما كشف هوسرل أن العلوم الطبيعية ذاتها بناء إنساني وأن العلم هو في الكشف عن البناء الشعوري للعلم في مرحلة ما قبل الفهم . فإذا كان الوحي الأوروبي قد بدأ بالكوجيتو فإنه يكون قد انتهى بالكوجيتاتوم Cogitatum فيصبح الإنسان هو الأنا أفكر وهو موضوع التفكير في آن واحد^(٥٥) .

وقد حدث نفس الشيء في تراثنا القديم عندما ارتبطت الفلسفة بالعلوم الإنسانية وبالموسيقى عند الكندي والفارابي ، وعلوم الأخلاق والسياسة عند الفارابي ، وبالتشريع عند ابن رشد . بل إنها ارتبطت أيضاً بعلوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات والصيدلة . وقد وضع ذلك بصورة خاصة في « رسائل اخوان الصفا » حيث أضيف جزء أخير عن « النفسانيات » على التقسيم الثلاثي التقليدي ، المنطق والطبيعية واللاهيات . ومع ذلك ما زلنا لم نصل بعد إلى الكشف عن الإنسان في تراثنا القديم وراء اللاهيات والطبيعية وأن تبدأ الوحي الحضاري الجديد ابتداء من الوحي الذاتي حتى تحيا الفلسفة من جديد^(٥٦) .

للوحي الحضاري ، وأصبح الإنسان هو الإنسانية كلها . وكانت فلسفة التنوير قبل ذلك قد ربطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية ، وخرجت عن دوائر المتخصصين والمهنيين في صياغات البراهين على وجود الله وخلق العالم وتخلو النفس بل تجاوزتها إلى وضع الإنسان في المجتمع والتاريخ وفي أنظمة الحكم والمذاهب السياسية . ثم أتى الكانطيون للتأكيد على رسالة الإنسان كما هو الحال عند نشأة ولكشف الشيء في ذاته واعتباره إرادة الإنسان عند شوبنهاور . كما استمر الكانطيون الجدد في هذا التوجه الإنساني والانتقال من « الأنا أفكر » إلى الاجتماع والسياسة والأخلاق والقانون . وازدهرت الفلسفة أخيراً في مدرسة فرنكفورت ، واستطاعت أن تتحد بالعلوم الإنسانية خاصة علم الاجتماع وأن تصيغه كفلسفة ، وأن تصيغ الفلسفة كعلم اجتماع سواء في السياسة أو في الاجتماع أو في الفن أو في الحضارة . بل إن الوجوديين أنفسهم ربطوا بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والتاريخية فارتبط سارتر بالسياسة والتاريخ وعلم النفس . كما ارتبط ميرلسوبوفيتز بعلم النفس وعلم الأحياء والعلوم السياسية . كما كانت بدايات ياسبرز علم الأمراض النفسية العام . بل إنه لا يوجد أي فرق الآن بين الفلسفة والعلوم الإنسانية في أهم تيارات فلسفة علمية معاصرة وهي الماركسية والفرودية والبنوية^(٥٧) .

ثم قام الوحي الأوروبي بحركة ارتدادية للكشف عن الجوانب الإنسانية في اللاهوت وفي الطبيعة على السواء . فإذا كانت موضوعات الفلسفة ثلاثة : الله والطبيعة والإنسان، وأن الفلسفة إما إلهية أو طبيعية أو

(٥٥) كلبيرو : مقال في الإنسان (د . إسماعيل هاني) دار الآفانس بيروت ١٩٦١ .

C. Tresmontant: La métaphysique du christianisme. seuil, paris 1961

(٥٥) انظر دراستنا عن « الأقارب اللذين عند فيوريانغ » عالم الفكر أبريل مايو يونيو ١٩٧٩ .

(٥٦) انظر دراستنا « لماذا غلب مبحث الإنسان في تراثنا القديم » دراسات إسلامية ص ٣٩٣ - ٤١٥ .

تاسعا : - الفلسفة والتاريخ

لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة . بل ان تاريخ الفلسفة ذاته ليس رسدا مبتا للمذاهب والنظريات الفلسفية عبر التاريخ دون رجوع الى ظروفها التاريخية وتعبيرها عن روح العصر بل هي معرفة التجارب البشرية الفردية والاجتماعية والتاريخية التي خرجت منها هذه الفلسفات . تاريخ الفلسفة هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ . لذلك كان هناك نوع من تاريخ الفلسفة . الأول هو الرصد الكمي لتاريخ الأفكار بلا منظور أو قانون أو دلالة . والثاني محاولة الدخول في أعماق التاريخ والنهال الى ما وراء الأفكار لمعرفة دلائلها على عصورها وظروف نشأتها والتجارب الحية التي وادعها ، وصلتها بالمرحلة التي قبلها وتهددها للمرحلة التي بعدها . الأول موت للفلسفة ، والثاني حياة لها . لقد كانت الفلسفة ابنة عصرها تعبر عن أزمة العصر وتحاول اعطاء حلول تعبر أيضا عن تصور العصر وتتجاوز الى ما بعده . نشأت الفلسفة في التاريخ ، وخرجت من موقف ولكن ضاعت على أيدي أسئلة الفلسفة وعثر فيها واجتثوها من الجذور ، وعرضوها كطائر في الهواء لاستقر له ولا مكان . الصلة بين الفلسفة والتاريخ واضحة بذاتها . وعليها يتوقف موتها أو حياتها . اذا ما ارتبطت الفلسفة بالتاريخ تنمو وتزدهر ونحيا . واذا ما انفصلت عن التاريخ تجبو وتقلص وتموت .

الفلسفة حركة التاريخ وفصلها مثل فصل الروح عن البدن ، واثبات الروح مجردة غير مرئية لاستقر لها الا في عالم الغيب ، وجثة هامدة لاحراك فيها تنحل بعد حين ، فتندثر الأسم . وأغلب مايشاهد فيه موت الفلسفة وحياتها في التاريخ في نهاية مرحلة وبداية أخرى ، وفلسفة المصور الذهنية حية باستمرار ، وفلسفة المحمود والانحطاط ميتة باستمرار ، ولكن البحث الفلسفي يحدث في لحظات الموت والحياة عندما تحبو حركة التاريخ ثم تبعث فيها الحياة من جديد . فأرسطو وابن خلدون وشبنجلرتونيني وبرجسون وهومرل في نهاية عصر عندما تؤذن الحضارة بالنهاية . وسقراط والكندي ، وديكارط والطهطاوي بدايات لمصور وعندما تبث الحضارة من جديد^(٥٧) .

تموت الفلسفة اذن عندما تكون خارج التاريخ لاشأن لها بتطور الروح البشري ولا بحياة الشعوب تظل فلسفة لاني زمان ولا في مكان ، فلسفة يمكن نقلها من عصر الى عصر ، ومن بيئة الى بيئة ، ومن جيل الى جيل ، لاموطن لها ولامستقر ، لاتقضي على طاع ولاتقيم صرح دولة . وهي مثل الفلسفات التي نقلها نحن هذه الايام من الغرب حتى تكون معاصرين ، نكسب بعض الشهرة وترتزق منها ونجد فيها مادة للتدريس كما نجد البضائع المستوردة ، ونضعها ، ونضعها في الكتب المقررة في معاهدنا وجامعاتناذالزمان والحركة هما اللذان يعطيان الفكر البشري قوته وحياته . وهما قوتاه التي قد اللهن البشري بمصوبته وثماته .

ويشهد التاريخ على ذلك . فمن أسباب موت الفلسفة في العصر الوسيط أنها كانت فلسفات عقائدية لاتهتم بتطور التاريخ البشري ولا بحياة الشعوب

فتحولت الى تطبيقات في العلوم الانسانية دون حركة تاريخ بالسرغم من وجود التطور الزمني Diachronique لأنه في نهاية الامر لا يندم الا صورا وقولاب صورية وليس تاريخيا بمعنى الوعي بالتاريخ وحركة الشعوب . كذلك الحال عند برنشتاين عندما كان التاريخ لديه هو تاريخ الرياضة والحساب دون الشعوب والمجتمعات . كما ماتت الفلسفة في المذاهب الحسية التجريبية الوضعية لأنها بدورها أسقطت التاريخ من الحساب ولم تدرك الواقع الا في الحاضر بلا ماض أو مستقبل وكأن الموضوع هو وقت في التاريخ ، وتنو في التطور . بل ان النظرية النسبية التي أدخلت الزمان كبعد رابع في الواقع المادي حولته الى حساب كمي رياضي خارج الوعي بالزمان ويساقي خارج حركة التاريخ^(٥٩) .

وماتت الفلسفة في أمريكا لأنها بلا تاريخ ، وليس لها جذور الا كاستناد للفلسفات الأوروبية واتجاهاتها المثالية والواقعية . ماتت الفلسفة في العالم الجديد لأنه بلا تاريخ ، وذن وعي تاريخي ، وليس له منظور تاريخي ، فللمذاهب الحسية والعملية والتحليلية كلها بلا تاريخ وبلا موضوع التاريخ . والفلسفات المثالية مثل فلسفات هوكنج ورويس مثالية فردية بلا وعي بالتاريخ . كما ان الفلسفات الشرقية القديمة لم تكن بموضوع التاريخ فقد طغى الكون على كل شيء وابتلع الخلود الزمان وطواه فيه^(٦٠) .

وماتت الفلسفة لدينا لأنه ليس لدينا وعي بالتاريخ ، ولا نعرف في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ نقوم

ولا مراحلها المختلفة ، اقتصرت على صياغة فلسفات لاتاريخية ثلاثية القسمة : منطق وطبيعات والحيات دون أن يكون فيها تاريخيات أو انسانيات كالتسام مستقلة غير ملحقة بالاهليات . كانت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة راسية بين الله والعالم ، وليست علاقة أفقية بين الماضي والمستقبل أي الله في التاريخ والخلود في الزمان . وقد ظهر نفس الشيء في فلسفاتنا القديمة عند ابن سينا خاصة في موسوعاته الفلسفية . فكانت فلسفة بلا تاريخ وبلا وعي تاريخي ، وبلا مراحل تاريخية . وأقصى ماوصلت اليه هو ذكر حضارات السابقين وتراث الأمم السالفة وطبائعها دون صياغة مفهوم لتقدم التاريخ ومراحلها . كان التاريخ هو الرواية أو تاريخ النبوة ، أو تاريخ التشريع أو تاريخ الطبقات أو تاريخ الخلفاء أو تاريخ الملوك أو تاريخ السنين أو تاريخ الأعيان والأعلام ، ولم يكن تاريخ الشعوب وحركة الجماهير والوعي بالتاريخ^(٦١) .

لقد ماتت الفلسفة أيضا في الاتجاهين الصوري والمادي في الوعي الأوروبي لأنها أسقطت الزمان والتاريخ من الحساب . وأكبر مثل على ذلك ديكرات ومالبراشن وليبنز . فلم يظهر التاريخ في فلسفتهم نظرا لأن العقل كان في علاقة مباشرة مع اللاهوتي بلا تطور أو زمان . ولم يند من ذلك الا سينيوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » التي درس فيها نشأة دولة العبرانيين وسقوطها ، وتطور الكتب المقدسة والعقيدة المسيحية والتاريخ المقدس . بل ان البنيوية كوريت للعقلانية والصورية دراسة للموضوعات خارج التاريخ والزمان

(٥٨) انظر خراسنا - ملأنا كتاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم في « دراسات اسلامية ص ٤١٦ - ٤١٧ » الشيرازي : للتل والتعل الأجزاء الثالث والرابع والخامس سبيع

الغمار : وايضا : القسبيوري : قصص الأبياء حسي الحلي ، ١٩٨٢ .

(٥٩) سينيوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٣٩٣ - ٤٢٠ .

V. L. Parrington: Main currents in American Thought, New York, 1960

(٦٠)

J. Royce: The World and the Individual, I, II, New York 1959

مرحلة السلطة ومرحلة المعارضة ثم مرحلة استقلال الوعي الانساني فخرج التاريخ من العقيدة والوعي من الروح^(١١).

وقد حيتت الفلسفة بشكل واضح في العصور الحديثة خاصة ابتداء من القرن الثامن عشر بعد اكتشاف فلسفة التاريخ والوعي بالتاريخ ابتداء من فيكو وكوندرسيه وترجو وفولتير وروسو حيث ارتبطت الفلسفة بالتاريخ وحين أصبح التاريخ موضوع الفلسفة المفصل ، وحين تحدثت خصائص الفكر الفلسفي طبقا للمرحلة التاريخية التي يمر بها . تحولت العناية الالهية الى قانون للتقدم ، وأصبحت الفلسفة هي المعبرة عن هذا التقدم ، وقد ظهر ذلك بوضوح في حركة التنوير في ألمانيا عند لسنج وهردر وكايت . وقد ازدهرت الفلسفة بصورة أوضح عند هيجل ، فهو الذي فلسف التاريخ وأرخ الفلسفة . وجعل للفكر مسارا في التاريخ ، وجعل التاريخ تحقفا للفكرة . فوجد بين الفلسفة والتاريخ ، فالوعي تاريخ الوعي ، والمنطق تاريخ المنطق ، والفلسفة تاريخ الفلسفة ، والجمال تاريخ الجمال ، والدين تاريخ الدين ، والسياسة تاريخ السياسة . والتاريخ تاريخ الحضارات البشرية ، كما ظهر ذلك أيضا عند ماركس - وهيمية التحليل التاريخي للواقع الاجتماعي ، واستمر عند الماركسيين المعاصرين مثل لوكاتش في « التاريخ والوعي الطبيعي »^(١٢).

وازدهرت الفلسفة أعيرا في نهاية الوعي الأوروبي في الفلسفة المعاصرة على يد هوسرل وبرجسون ودلتاي

بأدوار أجيال مضت فتتشأ الحركة السلفية أو تقوم بأدوار أجيال قادمة فتتشأ لدينا الاتجاهات الماركسية والعلمية والعلمانية . أو لانقوم بأي دور في الحاضر فتتشأ حالة السلبالية دون أن ندري أننا في مرحلة خروج من التقاليد الى التحرر ، ومن التراث الى التجديد ، ومن الماضي الى الحاضر ، وبالتالي يستلزم ذلك القيام بدور التنوير من أجل نهضة شاملة .

وعلى العكس من ذلك ، تحيا الفلسفة بدخولها في معارك التاريخ وباستثمارها رصيده الفكر الانساني ، وانجازات الروح البشري . وهنا تبدو أهمية أرسطو مؤرخا وأولونه على سقراط وأفلاطون ، فمن طريق أرسطو بحث التاريخ ، تاريخ الفكر اليوناني ، فلم يكن أرسطو يبدأ أية مشكلة دون عرض آراء السابقين عليه ، وقبل أن يبدأ برأيه الخاص ، فأمكن رؤية جدلية الموضوع واحتمالاته المختلفة . ولما كانت كتابة التاريخ نظرا بنهاية مرحلة ويبدأية أخرى كما هو الحال عند أرسطو وابن خلدون وتوينبي ، فقد كان أرسطو يتنيء بهاية الفكر اليوناني . وبفضل أوزب Eusebe « في تاريخ الكنيسة » في القرن الثاني أمكن معرفة وهي الجماعة المسيحية الأولى وتطور العقائد وتلدوين النصوص الدينية ، كما عرض أوطسطين في القرن الرابع لتاريخ النبوة في « مدينة الله » مينا مراحل تقدم الوعي الانساني واضعا بذلك أسس فلسفة التاريخ . كما قام يواكيم الفيوري في القرن الثاني عشر بحولا التثليث ، الأب والابن والروح القدس ، من العلاقة الرأسية الى العلاقة الأفقية . فوضع فلسفة لتاريخ الانسانية ،

Saint Aunselin: La titi De Dieu, I,II,III,IV, parts 19

H. Hanafi, Joactin of Horne and Islam, Religion Dialogue and Revolution. pp. 95- 109, Anglo Egyptian Bookshop, 1977

(١٦) انظر مرعا نصليا للفلسفات التاريخي في مقدمة لكتاب لسنج : تجربة المجلس البشري وايضا

J.B. Bury: The idea of progress, New York, 1968, s. Polland:

The idea of progress, pellice, london 1971, R. H. Nash: Ideas of history, I,II, Toronto, 1969.

وهم يصعد الحديث عن صفة « الواحد » أو يصعد الحديث عن الحضارات البشرية السابقة على الاسلام مثل حضارات الهند وفارس والروم . كما كان يمكن للفلسفة أن تزدهر لو ظل الاجتهاد ولم يتوقف المسلمون عنه . وكان يمكن لها أن تزدهر أيضا لو استأنفت تفكير ابن خلدون في علم التاريخ ، في أسباب انهيار الأمم والشعوب ، وتزايد عليه أسباب خضعة الأمم وشروط البحث الحضاري الجديد . وقد بدأت الارهاصات منذ القرن الماضي في الفكر الاصلاحي والعلمي والسياسي كل بطريقته الخاصة دون أن تنشأ فلسفة أو أن يؤسس اتجاه أو يقام مذهب . وهذا لا يعني أن الفلسفة قد ماتت بل يعني أن ظروف حياتها مازالت تنهيا وأنها على مشارف ميلاد جديد^(١٣) .

هاشيا : خاتمة :-

لما كانت الفلسفة ليست معطى مسبقا أو هبة طبيعية للشعوب وحقيرة تتميز بها أمة عن غيرها . بل كانت جزءا من حركة التاريخ وساحة الأمم ، نموت بموتها ونحيا بحياتها ، ارتبطت بالوعي الفردي والاجتماعي والتاريخي في كل أمة . فالوعي الفردي وإن كان يعبر أيضا عن حركة التاريخ إلا أن له استقلاله وحرية وقدرته على تجاوز المرحلة واحداث تقدم أسرع عن طريق الزعامة والقيادة ودفع التقدم الى خطوات أكبر وأسرع . والوعي الجماعي المنظم قادر على احداث تغيرات كبرى من خلال ثورة الجماهير وحركتها والعمل الجماعي المهدف الواعي بقوانين التغيير الاجتماعي . والوعي بحركة التاريخ والموقف الحضاري للامة قادر على تحديد مهمة الفلسفة . وكيف نحيا من خلال هذا الوعي التاريخي بالموقف الحضاري . فبالتحليل الموضوعي لحركة الوعي في التاريخ نحيا الفلسفة .

وفلسفة الوعي التاريخي . فالغيتومينولوجيا اكتمال للوعي الأوروبي وتاريخ له في نفس الوقت . وقد فعل هوسرل ما فعله أرسطو من قبل في نهاية الفلسفة اليونانية بعرضه لتطور الموضوع ثم اكتماله ، ويحتوي كثير من المؤلفات على عرض لجدلية الموضوع قبل بنائه ، فالتاريخ جزء من الموضوع ، والموضوع يعيش في التاريخ له حياة في الماضي والحاضر . واكمال الموضوع في الحاضر هو الذي يكشف عن ماضيه في التاريخ . وقد سمي برجسون ذلك « الحركة الارتدادية للحقيقي » أو تراثي الحاضر في الماضي *Le Mouvement retrograde du vrai le Mirage du pre-sent au passe* كما تحدث هوسرل عن الحركة الارتدادية التقدمية أو الحركة الخلفية الأمامية للموضوع ، وبين ذلك في أزمة العلوم الأوروبية ونشأة الهندسة و « الفلسفة الأولى » وقد ازدهرت الفلسفة أيضا عند الوجوديين بتحليلهم للتاريخ *Historicite* أي الوعي بالتاريخ أو التاريخ كبعد للوجود الانساني كما هو الحال عند هيدجر وميرلوبونتي وسارتر في « نقد العقل الجذلي » وكان الوعي بالتاريخ قد تحول الى فلسفة كاملة عند دلتاي في « فلسفة تصورات العالم » . فالفلسفة روح العصر الذي يظهر في الوعي التاريخي .

وفي تراثنا القديم كان يمكن للفلسفة أن تزدهر من التفكير في تاريخ الفرق دون تكفير بعضها للبعض الآخر ، وتكفير الفرقة الناجية ، فرقة أهل السنة والحديث كل الفرق الأخرى ، فتاريخ الأمة هو تاريخ فكرها دون ادانة وحكم بالمروق .

وكان يمكن للفلسفة أن تحيا بالتفكير في تاريخ الأمم والحضارات وتاريخ الفرق غير الاسلامية هذا الجزء المجهول في علم أصول الدين الذي ذكره علماء الكلام

(١٣) انظر دراستنا و *La philosophie de l'histoire* في دراستنا اسلاوية ص ٤١٦ - ٤٨٦ .

وهو بالنسبة لنا الآن ذو ثلاث شعب : -

التاريخ ، هكذا كان الحال أيضاً في عصر النهضة عندما تم اكتشاف الطبيعة وقوانين البدن واعتبارها المحك لكل الموروث الحضاري القديم . سواء من العصر الوسيط المسيحي أو من المنقول الإسلامي من خلال أنصار ابن رشد . وهكذا كان الحال عندما نشأت الفلسفة الإسلامية أولاً بالتعرف على حاجات الأمة ومتطلبات العصر فنشأت العلوم الفلسفية لتلبية هذه الحاجات وتحقيق هذه المتطلبات . ويكون الخطأ خطائنا بتكرار النماذج القديمة بالرغم من تغير الظروف والحاجات^(٦٤) .

تمت الفلسفة عندما يقبض الوعي بالتاريخ وتنتهي عندما تخرج عن الموقف الحضاري ونحيا الفلسفة عندما تنبت عن الوعي بالتاريخ وتعتبر عن الموقف الحضاري . ومن ثم كان فجر النهضة الحديثة بداية للتفلسف حتى وإن لم يبلغ القدر الكافي من الطرح النظري ومن الأحكام الفلسفي فذلك مهمة هذه أجيال ، ويكون الفيلسوف هو الذي يتصدى لهذه الشعب الثلاث في وعينا القومي . الفيلسوف هو صاحب هذا الموقف الحضاري الذي يمرر عن الوعي بالتاريخ . الأفغاني والطهطاوي وشميل فلاسفة بهذا المعنى كما كان أراسم ومونتني وتوماس مور فلاسفة قبل ظهور الفكر المنهجي وبدايات الفلسفة عند ديكارت ويكون قبل أن تبني المذاهب الفلسفية التي نعتيها بقولنا . هل مانت الفلسفة ؟ سؤال قد يكشف عن الاحساس بالدونية أو عن احتقار للذات أمام الغرب أو يتم عن يأس دفين وحسرة بالغة الأدب على الواقع . ولكن سؤال إذا وضع في الزمان وفي التاريخ قد يبحث على الأمل ويدفع إلى الاعتزاز بالنفس والثقة بالروح .

١ - الموقف من التراث القديم . وذلك لأن التراث مازال هو المصدر الأول لفكرنا الفلسفي نجتزعه أو نرفضه أو نعيد بنائه طبقاً لحاجات العصر . فكل تعامل مع التراث لأخذ موقف منه هو فلسفة كما كان الحال في عصر النهضة الأوروبية قبل أن يتحرر الوعي الأوروبي من أسر القديم ويتوجه نحو الجديد . ويسقط الأغلفة النظرية القديمة ويبني مذاهب نظرية غيرها هي التي تأخذها الآن على أنها نماذج للفلسفة .

٢ - الموقف من التراث الغربي وذلك لأن الغرب منذ عدة أجيال مازال يمثل بالنسبة لنا مصدراً من مصادر المعرفة بالنقل والاستيعاب أو بالرفض والانتكار أو بالتمثل والنقد الحضاري من أجل تجميعه ورده إلى حدوده الطبيعية حتى يمكن إفساح المجال للإبداع الحضاري للشعوب غير الأوروبية . فكل تعامل مع الغرب هو فلسفة بهذا المعنى . كان الحال كذلك في عصر النهضة عندما بدأ التعامل مع أرسطو عند الشراح المسلمين . ونقد الرشدية اللاتينية ، وكان الحال كذلك أيضاً بتعامل الحضارة الإسلامية مع الفلسفات الغازية خاصة اليونانية .

٣ - الموقف من الواقع الذي تعيشه الأمة ، والتحليل المباشر له وإدراك مكوناته والتعرف على علل ظواهره . فهو الغاية والمهدف - وهو الميدان الذي تتصارع فيه قوى القديم والجديد . فكل تعامل مع الواقع للمباشر هو فلسفة . وكل رصد لحركته ومعرفة لامكانياته جزء من عملية التفلسف فالواقع هو التاريخ والفلسفة فصل في



(٦٤) انظر تعديد هذا المشروع الفلسفي تعديراً من الموقف الحضاري والوعي التاريخي في كتابنا « فترات والتجديد » موقفاً من التراث القديم .

إذا كانت فلسفة العلم هي بوجه عام ، كل ما يقال عن العلم ولا يكون من بين قضايا ذلك العلم . وإذا كان من بين الاهتمامات الأساسية لفلسفة العلوم : تحليل المبادئ الأولية التي تقوم عليها العلوم المختلفة ، والتحليلات الأساسية التي يأخذ بها العالم أثناء بحثه العلمي ، وكذا تحليل بعض المفاهيم المستخدمة لدى العالم^(١).

فمن الطبيعي أن ينطبق ما يقال عن فلسفة العلوم بصفة عامة ، على فلسفة العلوم الإنسانية كذلك ، هذا وسوف تقتصر في تناولنا لفلسفة العلوم الإنسانية على بعض الموضوعات فقط ، هي .
- موضوع وطبيعة العلوم الإنسانية .
- تحليل لبعض الأسس الفلسفية في بعض العلوم الإنسانية .

- تحليل بعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية .
وذلك على النحو الآتي :

أولاً : موضوع وطبيعة العلوم الإنسانية

العلوم الإنسانية - كما هو واضح من اسمها - هي العلوم التي تدرس الإنسان ، أو السلوك الإنساني ، من جوانبه المختلفة ، قديماً وحديثاً .

والواقع أن محاولة دراسة الإنسان ، أو على الأقل محاولة معرفته ، ليست جديدة ، بل يمكن أن نجد بدايتها الأولى في عبارة الفيلسوف اليوناني القديم سقراط Socrates ، ومؤداها أن (اعرف نفسك بنفسك) . إذ كيف يحاول الإنسان معرفة العالم الذي يحيط به ، ومع ذلك فهو يجهل نفسه أو ذاته ؟ ولحل هذا هو السبب في القول الشائع بأن سقراط كان أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض حين نبه إلى ضرورة معرفة الإنسان لنفسه .

في فلسفة العلوم الإنسانية

عزي إسلام

قسم الفلسفة - جامعة الكويت

(١) انظر في تفصيل ذلك كتاباً ومقدمة لفلسفة العلوم ، الفصل الأول الذي خصصته لتعريف فلسفة العلوم ، وأهم الاختلافات التي تأخذ بها .

ولقد أدى اهتمام المفكرين بدراسة الإنسان - تاريخيا - إلى نمو الاتجاه إلى وضع علوم إنسانية شبيهة بالعلوم الطبيعية ، تشاركها في الروح ، إن لم يكن في المنهج^(٢٦) ، على نحو انتهى بها إلى الصورة المعاصرة التي تتبدى عليها الآن .

وطالما أن العلوم الإنسانية تتعلق بالإنسان ، أو هي التي يكون محورها الإنسان ، فإن البحث في فلسفتها يظل على درجة كبيرة من الصعوبة ، بخلاف الحال في العلوم الطبيعية .

وقد يكون ذلك راجعا إلى عدة أسباب ، منها :

أولا : أنها تدور حول الإنسان والظواهر المتعلقة به .

- ومن الصعير في كثير من الحالات دراسة تلك الظواهر دراسة موضوعية خالصة .

- فضلا عن صعوبة إخضاع الإنسان للتجارب العملية .

- أو قياس سلوكه وأوجه نشاطه المختلفة قياسا كميا دقيقا .

وهذه كلها من بين أهم السمات التي تميز التفكير التجريبي العلمي بوجه عام .

ثانيا : أن العلوم الإنسانية تضم فئة كبيرة من العلوم الفرعية التي تتعلق كل واحد منها بنوع من النشاط أو السلوك الإنساني . فمثل المثال نجد أن :

- علم النفس ، يدرس سلوك الإنسان بوصفه معبرا عن عدة عوامل داخلية فيه (مكتسبة كانت أو وراثية) .

- وعلم المجتمع ، يدرس السلوك الإنساني بوصفه معبرا عن علاقة الإنسان بغيره في داخل مجتمع بعينه ، والمشكلات المترتبة على ذلك .

- وعلم الاجتماع ، يدرس الظواهر الاجتماعية بوجه عام ، ومدى تغيرها ، بوصفها تجسيدا للسلوك الإنساني .

- وعلم الأنثروبولوجيا ، يدرس الإنسان وتطور سلوكه من حيث العادات والتقاليد المختلفة .

- وعلم الاقتصاد ، يدرس أوجه النشاط الإنساني سواء من حيث الانتاج أو الاستهلاك أو التوزيع .

- وعلم السياسة ، يدرس سلوك الفرد من حيث الحقوق والواجبات ، وكذا علاقة الفرد بالنسبة للسلطة أو الدولة ، وكيفية قيام السلطة وأنواعها .

- وعلم الاخلاق ، يدرس كيفية تقويم سلوك الفرد في علاقته بالنسبة للآخرين من خلال مفهومي الخير والشر .

- وعلم التاريخ ، يدرس السلوك البشري عبر مراحل أو فترات زمنية مختلفة أو في مساره العام .

- وعلم القانون ، يدرس كيفية ضبط السلوك الإنساني وفقا لقواعد أو قوانين يتم تشريعها في هذا الصدد ، لضمان الحقوق وتنفيذ الواجبات ، ولتحقيق فكرة العدالة .

- وعلم الجمال ، يدرس السلوك الإنساني من حيث إقباله على الأشياء أو الموضوعات الجميلة ، أو نفوره مما هو قبيح ، والعوامل التي تؤثر في ذلك ، فضلا عن مدى موضوعية فكرة الجمال نفسها .

وغير ذلك الكثير من العلوم الإنسانية المختلفة .

علوم إنسانية أم علم إنساني موحد ؟

هكذا تتعدد العلوم الإنسانية ، وإن كانت تتعلق جميعها بالسلوك الإنساني . إلا أنها تختلف طبقا لوجهة

(٢٦) بول موي ، المثلث وفلسفة العلوم ، ترجمة د . لؤي زكريا ، صفحة ٢٢٧ .

ب- وفيه أخرى يرى أصحابها أن العلوم الإنسانية ، وان تمددت ، إلا أنها يمكن أن تصنف جميعها تحت ثلاثة علوم إنسانية أساسية ، أو ثلاث مجموعات كبرى من العلوم الإنسانية هي : علم النفس ، وعلم الاجتماع وعلم التاريخ^(٤).

والواقع أن كلا من الاجابتين قد يكونان ما يبرره: فالاجابة الأولى ، قد تكون صحيحة إذا نظرنا الى تكامل هذه العلوم الإنسانية المختلفة فيما بينها ، سواء من حيث النظرة الرأسية أو النظرة الأفقية أو من حيث المناهج .

بل إنها قد تكون كذلك صحيحة لو نظرنا الى العلوم الإنسانية بوصفها جزءا من نسق واحد يتكون منها ومن غيرها من العلوم الأخرى ، هو نسق العلم الموحد .

كما أن الاجابة الثانية ، قد تكون هي أيضا صحيحة إذا كانت وجهة نظرنا تنصرف الى التخصص ، أي حين تمكف كل مجموعة من المتخصصين على تناول أحد جوانب السلوك أو النشاط الإنساني بالدراسة والتحليل . لكن على أساس أن دراسة أحد جوانب السلوك لا يعني إغفال بقية الجوانب الأخرى . وهكذا فسحق لو كانت هناك علوم إنسانية متعددة ، فإن ذلك لا ينفي عنها صفة التكامل بين كل منها والآخر ، من حيث اعتماد الواحد منها على نتائج الآخر أو مناهجه . كما هو الحال في العلاقة مثلا بين علم النفس وعلم الاجتماع ، أو بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ، أو بين الجغرافيا وكثير من العلوم الأخرى .

عما سبق نتبين أن كلا من الاجابتين يمكن أن تكون صحيحة في ضوء النظرة التكاملية للعلوم الإنسانية ،

النظر التي يتم من خلالها بحث هذا السلوك . ولعل هذا هو السبب في طرح أو نشأة السؤال التالي :

هل هناك علم إنساني واحد ، تكون هذه العلوم المختلفة مجرد جوانب له أو أجناع منه ؟ أم أن هناك علوما إنسانية مختلفة ومتعددة ، بدون أن يقتضي ذلك وجود علم إنساني موحد ؟

هناك إجابتان أساسيتان عن هذا السؤال :

١ - فهناك فئة من فلاسفة العلم تذهب الى وجود علم إنساني موحد ، على الرغم من وجود العلوم الإنسانية المتعددة ، بحيث يكون موضوعه هو الإنسان ، أما كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إليه .

وغالبا ما يذهب هذا الاتجاه الى القول بأن العلم الإنساني - بفروعه المختلفة - إنما يمثل جزءا من النسق الذي تنظم فيه العلوم المختلفة ، أي جزءا من النسق الذي يعرف عندهم باسم « العلم الموحد » Unified Science^(٥).

فالعلوم كلها مثلا عند رودلف كارناب وأغلب جماعة فينا ، والوضعيين المناطقة ، تنظم في نسق واحد على نحو تتدرج فيه من حيث درجة الشمول والتعميم .

٢ - وهناك فئة أخرى من فلاسفة العلم تفضل الأخذ بوحدة النظر الأخرى ، فيرى دعايتها : أن هناك علوما إنسانية مختلفة بدون أن يقتضي وجودها ، وجود علم إنساني موحد . وينقسم أصحاب هذا الاتجاه بدورهم الى فئتين :

أ - فئة يرى أصحابها أن العلوم الإنسانية تتمدد ، بتعدد وجهات النظر التي يتم من خلالها بحث الإنسان أو السلوك الإنساني .

(٣) ولقد أشرنا الى فكرة العلم الموحد من قبل في غير هذا الموضع . ارجع في هذا الصدد الى كتابنا « اتجاهات في الفلسفة المعاصرة » ، الفصل الثاني منه .

(٤) (١) بول سبي ، « التفكر وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٣٨ .

وهذا ما سوف نعود الى تناوله بشيء من التفصيل حين نتكلم عن أهم سمات المعرفة العلمية الانسانية .

إمكان قيام علوم انسانية :

سواء كان هناك علم انساني واحد ، أو كانت هناك علوم انسانية متعددة ، أو كانت هناك علوم انسانية أساسية ثلاثة هي : (علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم التاريخ) ، فهل هذه الدراسات الانسانية تعتبر علومًا بالمعنى الحقيقي ؟ أو هل هناك حقا علوم انسانية أيا كان عددها ؟

بعبارة أخرى ، هل هذه الدراسات الانسانية تستوفي شروط العلم أو للمعرفة العلمية أم لا ؟

فهل هناك ما يسمى مثلا بعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم السياسة أو علم التاريخ ، أم لا ؟ وبأي معنى تكون هذه العلوم علومًا ؟ وإن لم تكن كذلك ، فهل يصبح معنى العلم مقصورًا على العلوم الطبيعية والرياضية وحدها أم لا ؟

قبل الاجابة عن هذه الأسئلة ، يجدر بنا أن نتوقف عندها لحظة . إذ أننا نتيقن أنها أسئلة تتعلق بالعلم ، أو هي من العلم ، لكنها ليست أسئلة علمية أو هي ليس في العلم . وبالتالي فهي تنتمي بالدرجة الأولى الى مجال فلسفة العلوم الانسانية ، ولا تنتمي الى العلوم الانسانية ذاتها .

ولتوضيح ذلك نقول بأن مثل هذه الأسئلة السابقة ، وكذا محاولة الاجابة عنها ، ليست من بين الاهتمامات التي يهتم بها العالم نفسه . فالسؤال الذي يسأل عما إذا كان هناك وجود لما يسمى بعلم الاجتماع أو علم التاريخ ، ليس مطروحًا لدى العالم أو من قبله . كما أن

اجابات مثل : « لا وجود لموضوع هو علم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » ، ليست بالاجابات التي يقدمها العالم أو الباحث في العلوم الانسانية . (فمن النادر أن نجد لدى علماء الاجتماع أو علماء التاريخ أقوالًا مثل : « لا يوجد موضوع لعلم الاجتماع » أو « أن التاريخ وهم » . وهم إذا قالوا مثل هذه الأقوال ، فيسكون من الواضح أنها لا تكون جزءًا من عملهم كعلماء تاريخ أو علماء اجتماع متخصصين . إنما تكون نتيجة لتأملاتهم أو بعبارة أخرى ، تكون أقرب الى التعبير عن الفلسفة)^(٥).

ولنضرب لذلك مثلا بالسؤال التالي : (« هل هناك بالفعل موضوع لعلم الاجتماع ؟ » ، ما الذي يوجد في هذا السؤال بحيث يجعلنا نقول عنه إنه سؤال فلسفي ؟ وما هو الشيء الغريب أو الشاذ في مثل هذه الأسئلة ، الذي ينتهي بنا الى القول بأنها ليست أسئلة في العلم ، إنما هي أسئلة عن العلم ؟)^(٦).

يمكننا أن نفرق بين السؤال العلمي ، أو الذي يقال في العلم ، وبين السؤال الفلسفي الذي يقال عن العلم ، بالقول بأن :

- السؤال العلمي - أو الذي يكون في العلم - هو عادة ما يكون سؤالًا واقعيًا Factual أو متعلقًا بالواقع . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأسئلة (المستوى الأول first — order ، أو الأسئلة الواقعية factual) .

- أما السؤال الفلسفي عن العلم ، فهو غالبًا ما لا يكون سؤالًا واقعيًا أو متعلقًا بالواقع على نحو مباشر . ولذا فالأسئلة التي تكون من هذا القبيل تسمى بأنها

Alan Ryan, The Philosophy of Social Sciences (London Macmillan, 1971), P.2.

(٥)

(٦) المرجع السابق ، للعرض نفسه .

وبعبارة أخرى فإن الإجابة عن الأسئلة العلمية أو الواقعية (إنما تعتمد على الخروج إلى العالم الخارجي أو النظر إلى الواقع الخارجي لمعرفة معطياته، وعلى القياس والاختبار. وأي إجابة لا يمكن تأييدها أو الدفاع عنها بواسطة مثل هذه العمليات لا تكون إجابة صحيحة. بمعنى أن الإجابات تصبح تقارير صحيحة دقيقة *accurate* *rate reports* عن الواقع وكيف توجد، وينبغي أن تكون مما يمكن تأييدها بواسطة المناهج والأساليب المتبعة في دراسة أو معرفة الواقع^(٨).

وذلك على خلاف (الأسئلة التي تكون من المستوى الثاني، أو الأسئلة الفلسفية، التي لا يمكن تقريرها أو الإجابة عنها بواسطة مناهج أو طرق معرفة الواقع. لأننا حين نسأل عما إذا كانت العلوم الإنسانية هي علوم حقيقية، فإن ما يتم به في هذه الحالة لا يكون هو الواقع، إنما هو كيفية وضعنا أو تحديقنا أو تصنيفنا للواقع، وما الذي ينبغي علينا أن نقوله عنها، ولهذا السبب، يقال عن مثل هذا السؤال: بأنه سؤال تصوري^(٩).

والواقع أن مثل هذه التفرقة بين السؤال التصوري وبين السؤال العلمي أو الواقعي، ليست تفرقة مصطنعة، بل هي ضرورية وأساسية في فلسفة العلوم. لأن الخلط بين مثل هذين النوعين من الأسئلة، عادة ما يؤدي إلى كثير من المشكلات. وهي في حقيقتها مشكلات زائفة، لأنها ناتجة عن عدم التفرقة، أو الخلط، بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي. فما أكثر المشكلات التي تسرّب في العلوم المختلفة على محاولة تقديم إجابة علمية عن سؤال غير

(أسئلة من المستوى الثاني *second — order*، أو أسئلة تصورية *Conceptual*)^(١٠).

فلو سألت: كيف نفسر حركة القلب في الإنسان؟ أو كيف نفسر ظاهرة التشرد في مجتمع ما؟ أو عن ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية في عدد من المجتمعات؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالاً علمياً واقعياً.

أما لو سألت: وما هو التفسير؟ لكان السؤال في هذه الحالة سؤالاً فلسفياً أو تصورياً.

والواقع أن المعيار الذي يحدد ما إذا كان السؤال علمياً واقعياً، أو فلسفياً تصورياً، هو محاولة الإجابة عنه:

فالعالم يبيح عن السؤال العلمي بالرجوع إلى الواقع الخارجي، فيفسر حركة القلب في الإنسان مثلاً بنموذج هو المضخة. فكما أن المضخة تسحب الماء ثم تضخه خارجها بواسطة عدد من الصمامات، فكذلك القلب يضخ الدم بواسطة عدد من الصمامات. أو يفسر العالم ظاهرة تشرد الأطفال بردها إلى عدد من الأسباب، مثل: الطلاق أو الفقر أو غير ذلك.

أو يفسر ظاهرة تغير بعض القيم الاجتماعية بردها إلى أسباب منها على سبيل المثال، تغير المجتمع نفسه من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي أو إلى الحروب أو غير ذلك. وهكذا فالإجابة عن السؤال العلمي يمكن التثبت منها - أي من صحتها - بمقارنتها بالواقع الخارجي أو بالرجوع إليه.

أما محاولة الإجابة عن السؤال الفلسفي أو التصوري، فلا تكون بالرجوع إلى الواقع الخارجي، كما هو الحال في سؤالنا عن معنى التفسير مثلاً.

(٨) المرجع السابق، صفحة ٨.

(٩) المرجع السابق، صفحة ٩.

(١٠) المرجع السابق، الوضع نفسه.

علمي ، أو تقديم إجابة فلسفية عن سؤال علمي ..
وغير ذلك من أنواع الخلط المختلفة ..

ولعل خير محاولة لتقديم إجابة واضحة ، عما إذا كانت « العلوم » الانسانية ، علوما بالمعنى الحقيقي أم لا ، هي أن نتبين أولا الشروط التي تجعل من البحث ، بحثا علميا ، أو السمات التي يتسم بها التفكير العلمي بوجه عام^(١٠) . وأن نتبين كذلك أهم سمات « التفكير العلمي » المتعلق بالعلوم الانسانية ، حتى نتبين بعد ذلك ما إذا كان البحث في مجال الدراسات الانسانية يستوفي شروط التفكير العلمي بصفة عامة ، ومن ثم ما إذا كانت هذه الدراسات علوما بالمعنى الحقيقي .

أهم سمات التفكير المتعلق بالعلوم الانسانية

أولا : من حيث الموضوع :

كل علم له موضوع معين ، يتمثل في مجموعة من الظواهر يمكن العلماء على دراستها أو وصفها أو تفسيرها . فما هو الموضوع الذي تدرسه العلوم الانسانية ؟ هو الانسان ، وبجمله ظواهره السلوكية المختلفة .

وهنا ينشأ سؤال أساسي ، هو : هل يمكن أن يكون الانسان موضوعا للعلم ، إذا كان هو في الوقت نفسه صانع العلم ؟

بعبارة أخرى يمكن أن نقول الآتي : إن العلم نوع من المعرفة ، لكنها معرفة منظمة خادقة ، الأمر الذي يجعلنا ننتهي الى القول بأنه على الرغم من أن كل علم معرفة ، إلا أن ذلك لا يستلزم أن تكون كل معرفة هي بالضرورة علما .

والمعرفة لها شطران : ذات تعرف ، وموضوع يعرف . فانا نعرف أن هذا الكتاب أزرق اللون ، وأن

أرسطو كان معلما للاسكتندر الأكبر . وأن الارض كروية الشكل ، وأن الماء - إذا حللناه كهربيا - يتكون من اكسجين وايدروجين بنسبة ١ الى ٢ ، وغير ذلك . ومن الملاحظ أن هذه المعارف كلها تتعلق بموضوعات خارجة عن الذات العارفة ، أو هي مستقلة عنها بشكل أو بآخر .

فهل هذا ينطبق على العلوم الانسانية التي تدرس الانسان وسلوكه ؟ وبأي معنى يكون الانسان موضوعا لدراسة الانسان ؟ أو كيف تكون الذات العارفة هي نفسها موضوعا للمعرفة ؟ وبعبارة أخرى : كيف تكون الذات ، هي التي تعرف ، وهي التي تُعرف ، أو تكون موضوعا للمعرفة في وقت واحد ؟

إن الخلط بين الذات والموضوع في حالة العلوم الانسانية أمر قد يكون من المصير نجنبه في كثير من الأحيان ، مما ترتب عليه :

(أ) النقد الذي يوجه عادة الى العلوم الانسانية ، بأنها ليست علوما بالمعنى الحقيقي لأن الموضوع الذي تبحث فيه مختلط بالباحث ذاته ، غير متميز أو مستقل عنه .

(ب) والنقد الذي يوجه الى العلوم الانسانية - وهو مترتب على النقد السابق - من حيث إنها لا تتسم بالموضوعية ، وهي سمة أساسية من سمات التفكير العلمي ، طالما أن الانسان الذي يدرس ، يكون هو نفسه موضوع الدراسة ، أو أن الذات العارفة تكون هي نفسها موضوع للمعرفة .

قد تكون كل هذه الاعتراضات أو التساؤلات وغيرها ، صحيحة في حالة واحدة لو كانت العلوم الانسانية - وخاصة علم النفس - تسعى الى دراسة الانسان بوصفه ذاتا . فالذات حين تعكف على دراسة

(١٠) وهذا ما أشارنا اليه من قبل بالتفصيل في غير الرفع . انظر كتابنا « مقدمة للفلسفة العلوم » ، صفحة ٣٤ وما بعدها .

- بل وكذلك فإنه قد يلجأ في كثير من الأحيان إلى استخدام المنهج التجريبي الخاص بالعلوم الطبيعية ، أو المنهج الاستدلالي الخاص بالرياضيات .

ثالثا : من حيث الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه العلوم الإنسانية :

١ - فالعلم الإنساني نشاط مقصود ، يهدف الباحث من ورائه إلى دراسة ظواهر سلوكية معينة ، يتناولها بالملاحظة الدقيقة والتحليل ، وقد يخصصها أحيانا للتجربة - إذا كان ذلك ميسورا - بغرض فهمها (أو تفسيرها) ، أو التوصل إلى القوانين العامة التي تحكم أطرافها . وفي هذه السمة تشترك العلوم الإنسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية .

٢ - وهكذا فالعلوم الإنسانية تهدف إلى فهم (وتفسير) الظواهر السلوكية المختلفة ، لأن العلم لا يكتفي بالوصف أو التقرير فقط ، إنه يتجاوز ذلك إلى محاولة فهم أو تفسير الظواهر ، وفي هذا أيضا تشترك العلوم الإنسانية مع غيرها من العلوم الأخرى ، وعادة ما يتم التفسير في العلوم الإنسانية عن طريق التعرف على الأسباب ، أي أسباب حدوث الظواهر أو تغيرها . ومعرفة الأسباب في العلوم الإنسانية - كأساس لفهم الظواهر السلوكية المختلفة - إنما يقوم على تصور علاقات تربط بينها وبين ظواهر أخرى . وغالبا ما تكون الظواهر الأخرى سابقة عليها (أي مقدمات لها) أو مصاحبة لها (أي شروط وظروف تحيط بها) .

وهكذا ، فالفهم يتم في هذه الحالة بناء على عملية الربط أو تصور العلاقات بين الظواهر المراد تفسيرها ، وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها^(١٢) .

نفسها ، وتجعلها موضوعا لبحثها ، لا يكون السؤال عن موضوع الدراسة أو البحث في هذه الحالة سؤالاً علمياً ، بقدر ما يكون سؤالاً فلسفياً . فالعلم لا يسعى إلى دراسة كيانات مثل الذات الإنسانية ، بقدر ما يتم الفلسفة يمثل ذلك .

إذن ، ما الذي يسعى إليه العلم الإنساني ، من دراسته للإنسان ؟

إنه يسعى إلى دراسة السلوك ، أو النشاط الإنساني متمثلاً في ذلك السلوك ، الذي يتمثل بدوره في عدة صور (كالأفعال والحركات واللغة والتصرفات ، التي تكون لها آثار خارجية)^(١٣) . في هذه الحالة يصبح للعلوم الإنسانية موضوع يمكن دراسته هو السلوك الإنساني .

ثانيا : من حيث المنهج :

إن العلم لا يكون علماً إلا بالمنهج الذي يستعمله . فالعلم منهج قبل أن يكون موضوعاً أو مجموعة من المعارف أو النظريات ، لأننا نستطيع أن نرتحل إلى كثير من المعارف التي لا تكون علمية ، بدون أن نستخدم منهجاً علمياً بذاته . وبصفة عامة ، يمكن القول بأن دراسة السلوك الإنساني ، تتم بعدة طرق أو مناهج ، تستخدم بالفعل في العلوم الإنسانية ، كما هو الحال في المنهج الاستردادي أو التاريخي ، والمنهج التحليلي ، والمنهج الاحصائي ، وغير ذلك .

ومن الملاحظ في هذا الصدد :

- أن العلم الإنساني الواحد ، قد لا يكفي باستخدام منهج واحد ، بل قد يلجأ الباحث فيه إلى استخدام أكثر من منهج .

(١١) د . محمد عبد الدين اسحاق ، د المنهج العلمي وتفسير السلوك ، ص ٥١ .

(١٢) وسوف نرتقب فيما بعد ، في غير هذا الموضع ، عند مشكلة التفسير وفقاً لآثاره وأنواع طرق التفسير المتبعة في العلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية .

ولجملة العناصر المحيطة بها ، مما يؤدي بدوره الى تفسير خاطيء للظواهر موضوع البحث .

وغالباً ما يرجع التحليل غير الكافي للظاهرة ، وللعوامل المحيطة بها ، الى شدة تركيب وتعقد الظاهرة السلوكية ، أو الظواهر الانسانية بوجه عام وتداخل عشرات العوامل في تكوينها أو التأثير فيها . فإذا لم يأت تحليل العالم أو الباحث مستوعباً بقدر الامكان للعناصر التي تحمل اليها الظاهرة أو للظروف المحيطة بها ، فمن الممكن أن يكون أحد أو بعض العناصر أو العوامل التي تم إغفالها ، أو عدم التنبيه اليها ، هو سبب (أو أسباب) وجود الظاهرة المراد تفسيرها . وهكذا فتحليل أية ظاهرة ينبغي أن يكون كاملاً بقدر المستطاع بحيث لا يتم إغفال أحد العناصر أو العوامل التي قد تكون ذات تأثير في تفسيرنا اياها . لأن التحليل الناقص لمعامل الظاهرة قد يكون مضللاً ، فكلّ يعمدنا نتوصل الى تفسير صحيح لها . وهكذا فالتميم القائم على ظواهر لم يتم تحليلها تحليلًا كافيًا ، يهيئ الصواب ، ويكون بعيداً عن الدقة المطلوبة في التعميمات العلمية .

(ب) السرعة في التعميم ، وتعني التعميل ، وعدم التروي في الانتهاء الى التعميمات أو الأحكام العامة ، من عدد قليل أو محدود من الحالات الجزئية . مع أن التعميم الناجح هو الذي يقوم عادة على اختيار النماذج الجيدة المعبرة ، وعلى كثرة هذه النماذج وتنوعها .

(ج) عدم تحقق الموضوعية بدرجة كافية في العلوم الانسانية ، وذلك لظهور دور العنصر الذاتي ، وبخاصة في اختيار الأمثلة المواتية أو المؤيدة لفكرة معينة مسبقة . فحين يميل الباحث في علم الاقتصاد مثلاً الى الأخذ بفكرة الاقتصاد الموجه ، قد يتوقف عند بعض الأمثلة التي تؤيد نجلج هذه الفكرة ، أو عند بعض الأمثلة والحالات التي توضح عيوب فكرة الاقتصاد الحر ، أو

٣ - كما أن العلوم الانسانية تميل كمثل تلك الى التعميم ، والتعميم هنا ، خطوة مترتبة على الفهم وكذا على التفسير ، فالظاهرة الواحدة التي نفهمها ونفسرها ، لا ينبغي أن يكون فهمنا أو تفسيرنا لها وفقاً عليها وحدها ، إنما ينبغي أن يتعداها الى جميع الظواهر الأخرى المماثلة لها . بمعنى أن القوانين أو النتائج التي يتم التوصل اليها ، ينبغي ألا تقتصر على تفسير حالة جزئية أو ظاهرة واحدة بعينها ، بل تؤدي الى فهم وتفسير كل الحالات والظواهر المشابهة أو المماثلة لها .

فإذا انتهى مثلاً عالم الاقتصاد الى تصور وجود علاقة دالية (أو وظيفية functional) بين الجهد وسين الانتاج ، بالنسبة للنشاط الزراعي ، بحيث أنه كلما زاد الجهد ، زاد كذلك الانتاج . فإن هذه العلاقة الوظيفية بين الجهد والانتاج لا تكون مقصورة على النشاط الزراعي وحده ، بل يمكن تعميمها بالنسبة للانتاج اياً كان ، كالنشاط أو الانتاج الصناعي أو التجاري أو غير ذلك .

وفي هذه السمة (أي التعميم) ، تشترك العلوم الانسانية مع العلوم الطبيعية ، بل وكذا العلوم الرياضية . الا أن التعميم في العلوم الانسانية ، عادة ما يكون أقل دقة في درجته من تلك التي يكون عليها في العلوم الطبيعية مثلاً . وذلك يرجع الى أسباب كثيرة ، منها :

- عدم التحليل الكافي للظاهرة .
- والسرعة في التعميم .
- وعدم تحقيق الموضوعية بدرجة كافية ، وذلك لظهور العنصر الذاتي ، وبخاصة في اختيار الأمثلة المؤيدة .

ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

(أ) عدم التحليل الكافي للظاهرة ، وللظروف المحيطة بها : الأمر الذي يؤدي الى فهم متقوص للظاهرة ،

الإنسانية ، هي تعميمات واسعة فضفاضة ، وبالتالي يكون من العسير في كثير من الأحيان التثبت من مدى صدقها . فالقول بأن (التاريخ يعيد نفسه) أو بأن (تغير المجتمعات يتم عبر مراحل ينتقل من الواحدة منها إلى الأخرى بطريقة محتومة) أو بأن (الاقتصاد هو العامل الأهم إن لم يكن هو الوحيد في تطور المجتمعات والقيم) أو بأنه (كلما زاد الجهد ، زاد الانتاج) وغير ذلك . هي كلها عبارات يمكن تأييدها ببعض الأمثلة والشواهد ، لكن يمكن تفنيدها كذلك ببعض الأمثلة والشواهد الأخرى .

بل إن هناك من فضاي الإنسانية ، مالا يمكن التثبت من صحته تجريبيًا ، كما هو الحال في القول بأن (التوتر النفسي يقوم على صراع بين الأنا والأنا الأعلى) في علم النفس ، أو بأن (الغرائز هي القوى الفطرية التي تدفع الكائن الحي للسلوك) وغير ذلك .

وفي هذا تختلف العلوم الإنسانية عن العلوم الفيزيائية ، على أساس أن فروض العلم ونتائجها ينشأ أن تكون مما يمكن اختبار صدقه أو التثبت من صحته . فما استطعنا إثباته منها أو تأييده قبلناه ، وما استطعنا تفنيده بأمثلة عكسية أو نافية استبعدناه . لكن وجهات النظر تتعدد في العلوم الإنسانية ، وتتعدد كذلك الفروض والنظريات طالما أن أغلبها مما يستحيل اختبار صدقه . ولعل هذا هو السبب في تعدد المدارس المختلفة والاتجاهات المتباينة في العلوم الإنسانية ، كما هو الحال في مدارس علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها .

حقًا ، إن بعض العلوم الإنسانية قطعت شوطًا كبيرًا في التطور ، وحقت كثيرًا من الدقة في نتائجها كما هو الحال في علم النفس التجريبي ، والقياس النفسي وكذا

بالعكس . وقد أشرنا من قبل إلى معنى عدم تحقق الموضوعية في العلوم الإنسانية المختلفة (١٣) .

وبالإضافة إلى هذه الأسباب الأساسية الثلاثة سالفة الذكر ، التي يمكن أن تؤدي إلى التعميمات الخاطئة في العلوم الإنسانية ، هناك أسباب أخرى كذلك من بينها :

(د) اختلاف النماذج أو المفردات التي يتم التعميم منها : فطالما أننا في العلوم الإنسانية ندرس السلوك الإنساني ، فمن الضروري أن تكون الحالات الجزئية التي يبدأ منها التعميم هي أفراد الناس . ومنها كانت العينة التي تبدأ منها . متماثلة أو متشابهة في كثير من الخصائص العامة أو الكيفيات ، إلا أن كل واحد منها يختلف عن غيره . مع ذلك - اختلافًا - هو أساس التمييز بينه وبين غيره .

ويستحيل أن يكون هناك تماثل كامل بين فرد وفرد آخر يمتحان إلى مجموعة معينة في سلوكها ، مهما كان التشابه بينها ، ومنها تعددت الصفات المشتركة بينها . وفي هذا يختلف العلم الإنساني عن العلم الفيزيائي ، الذي نجعل من التشابه بين مفرداته أو ظواهره أساسًا لنجاح التعميم .

من كل ما سبق من ذكر لعوامل تؤخر التوصل إلى تعميمات ناجحة في العلوم الإنسانية ، لا يمكن الانتهاء إلى أن معنى ذلك هو استحالة قيام التعميم في العلوم الإنسانية . إنما يعني أن درجة الصدق فيه ، أو احتمالها ، أقل بكثير من درجة صدق أو احتمال صدق التعميم في العلوم الفيزيائية .

رابعًا : من حيث إمكان اختبار صدق نتائج العلوم الإنسانية :

فمن الملاحظ أن كثيرًا من التعميمات في العلوم

(١٣) وانظر كذلك في هذا المعنى بصرى من الفصل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ٧٢ وما بعدها .

أو نظرية مغايرة لنظرية أخرى . ويكون التطور في هذه الحالة أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ببطء وتتسرب الى مسارب وانحماط جانبية فتكون بحيرات ومستنقعات على مسطحات واسعة عريضة . ولذا فالباحث في العلم الفيزيائي لا يستطيع أن يبدأ من الصفر ، بل لا بد وأن يدخل في اعتباره النتائج والتعميمات العلمية السابقة ، لكي يبدأ من حيث انتهى غيره أو توقف ، مضيفاً الى ذلك نتائج جديدة .

أما الباحث في العلوم الانسانية ، فمن الممكن أن يرفض كثيراً من النظريات المختلفة الموجودة في العلم ، ويبدأ من جديد مقدماً نظرية جديدة أو وجهة نظر مختلفة . وهذا واضح في كثرة المدارس والمذاهب والانحماط الموجودة في العلوم الانسانية ، فهي تتساوى قاماتها بحيث تقف الواحدة منها على مستوى الأخرى ، لا تضيف اليها جديداً بقدر ما تكون بديلاً مقترحاً لها .

سادساً : من حيث الصياغة الكمية لنتائج العلوم :

لا تزال أغلب العلوم الانسانية حتى الآن ، تستخدم الصيغ أو التعميمات الكيفية في التعبير عن نتائجها ، كما هو الحال في علوم مثل : السياسة والقانون والاخلاق والتاريخ وغيرها . الا أن هناك علوماً انسانية أخرى بدأت في استخدام الصيغ الكمية ، كما هو الحال في مقاييس الذكاء في علم النفس (التجريبي) ، والمناهج الاحصائية كما هو الحال في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، والمناهج الكمية كما هو الحال في علم الجغرافيا (الجغرافيا الكمية) .

وبما لا شك فيه أن الصيغ الكمية تكون أكثر دقة وأكثر تحليداً من الصيغ الكيفية . وبما أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال تستخدم الصيغ الكيفية وليست الكمية ، فمن الطبيعي أن تكون نتائج العلوم الانسانية وتعميماتها أقل دقة من مثيلاتها في العلوم الطبيعية .

في العلوم التي تعتمد على الاحصاء مثل الاقتصاد والاجتماع وغيرها . إلا أن أغلب العلوم الانسانية لا تزال نتائجها : هي إما بما يتعذر التحقق من صحته أو بطلانه ، أو هي مما يمكن اختبار نتائجها بالتأييد والتفنيد في وقت واحد .

خامساً : من حيث قابلية نتائج العلوم الانسانية للتطوير :

يمكن تناول معنى التطوير أو التطور من زاويتين (بالنسبة لنتائج العلوم) :

- فإذا كنا نقصد بالتطور ، التغير نحو ما هو أكثر دقة وأكثر شمولاً ، فما لا شك فيه أن نتائج العلوم الانسانية تتطور على نحو تصحيح فيه أكثر دقة . وهذا أكثر وضوحاً في العلوم الانسانية التي بدأت تأخذ بالمناهج التجريبية والاحصائية . إلا أن سرعة أو معدل تطور هذه العلوم ، أقل منها في حالة العلوم الفيزيائية .

- أما إذا كنا نقصد بالتطور ، مجرد التغير في نتائج العلم ، فالشاهد أن تعدد وتغير فروض أغلب العلوم الانسانية ونتائجها ، يأخذ انحماطاً مسطحاً أفقياً ، وليس انحماطاً رأسياً .

فمن الملاحظ أن مسار التطور في نتائج العلوم التجريبية يقوم على فكرة الاستمرار والاتصال والتراكم ، بمعنى أنه موصول الحلقات ، كل واحدة منها ترتب على ما يسبقها وتقضي الى ما يليها . وكل نتيجة جديدة في العلم تستوعب وتشمل ما سبقها ، وتضيف اليها جديداً . فهو أشبه بمجرى نهر تتدفق مياهه ويتقدم باستمرار في تحديد مجراه أو مساره .

أما التطوير في العلوم الانسانية فيتم بدرجة كبيرة في البعد ، وغالباً ما تكون التعميمات الجديدة فيها أشبه بوجهات نظر مختلفة أو نظريات مختلفة ، لا تضيف الى ما سبقها جديداً ، بقدر ما تقدم رأياً بديلاً لرأى آخر ،

مجتمع ما ، الا من خلال العوامل الاقتصادية الموجودة فيه .

كما لا يمكن دراسة تغير القيم الموجودة في المجتمع الا من خلال دراسة تغير الطابع الاقتصادي الموجود فيه ومدى استقراره أو تغيره . فإذا تحول المجتمع مثلا من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي ، صحب هذا تغير في كثير من القيم والمعادن والتقاليد .

ولا يمكن فهم التاريخ وتتابع أحداثه الا من خلال معرفة مختلف العوامل المؤثرة في تلك الأحداث ، الاقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك .

(ب) وهكذا ، بدأت تظهر فروع جديدة في العلوم الانسانية المختلفة ، تؤكد على وجود هذا التكامل وعلى ضرورة الربط الوثيق بينها وبين علوم أخرى من جانب آخر . كما هو الحال في « علم النفس الصناعي » ، « علم النفس الحربي » ، « علم النفس التربوي » ، « الجغرافيا الاقتصادية » ، « الجغرافيا السياسية » ، « علم الاجتماع اللغوي » ، وغير ذلك .

من كل ما سبق ، يمكن أن تنتهي الى القول بأن الدراسات الانسانية هي علوم ، من حيث انها تستوفى كثيرا من شروط سمات التفكير العلمي ، وان لم تتحقق فيها هذه الشروط أو السمات بالدرجة المتحققة بها في العلوم الفيزيائية .

ثانيا : تحليل بعض الأسس والمبادئ الفلسفية لبعض

العلوم الانسانية

- لوحظنا كثيرا من الآراء أو النتائج التي ينتهي اليها العلماء بوجه عام (١٤) ، وفي العلوم الانسانية على وجه الخصوص ، لتبين لنا أنها تعتمد أساسا على بعض الخلفيات الفلسفية ، سواء كانت على شكل مبادئ أو مفاهيم فلسفية معينة .

سابعا : من حيث التكامل :

إذا كان التكامل بين العلوم الطبيعية واضحا ، سواء نظرنا اليه من زاوية راسية أو من زاوية أفقية أو من زاوية المناهج . فهو أكثر وضوحا في حالة العلوم الانسانية ، وخاصة إذا نظرنا اليها من زاوية أفقية :

(أ) فالعلوم الانسانية تتكامل - من زاوية أفقية - بمعنى أن البحث في أحدها يتطلب استخدام نتائج علوم أخرى غيرها ، الأمر الذي يؤدي في كثير من الأحيان الى ظهور دراسات أو علوم جديدة تنشأ نتيجة لتكامل علمين أو أكثر . فلا يمكن مثلا دراسة مشكلة اجتماعية مثل مشكلة الطلاق ، بدون اعتبار عوامل تنتمي الى علوم أخرى غير علم الاجتماع أو للمجتمع ، مثل التوافق السيكلولوجي بين الزوجين وهو ينتمي الى مجال علم النفس ، أو مثل انخفاض مستوى الدخل عن الحد الأدنى لمتطلبات المعيشة وهو عامل ينتمي الى الاقتصاد ، وغير ذلك .

كما أنه لا يمكن دراسة كثير من الحالات المرضية في علم النفس ، بمعزل عن العادات والتقاليد والعرف ومختلف عوامل الالتزام الموجودة في المجتمع ، وكذا العوامل الاقتصادية وغيرها .

كما لا يمكن إهمال العوامل الجغرافية الطبيعية حينما تتم دراسة الأحكام الجمالية ومدى تفاوتها واختلافها في علم الجمال . فقد تكون الألوان السائدة في البيئة الطبيعية هي التي تثير التجربة الجمالية (أو على العكس لشدة التعود) عند سكان هذه البيئة كاللون الأصفر في البيئة الصحراوية ، واللون الأخضر في البيئة الزراعية ، وغير ذلك .

كما لا يمكن دراسة مدى استقرار النظام السياسي في

(١٤) وقد ذكرنا مثلا على ذلك من العلاقة بين الطب والفلسفة ، انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، ص ٢٨٩ وما بعدها .

- وفي مقابل فكرة التميز أو علم التساوي بين الناس عند أفلاطون ، الأمر الذى يجد انتباهاتهم الى طبقات معينة . نجد مثلا أن فكرة التساوي بين الناس هي الخلفية الفلسفية وراء فكرة الحكومة المدنية وكيفية نشأتها عند كل من جون لوك وجان جاك روسو ، وهي الفكرة المعروفة باسم « نظرية العقد الاجتماعى » . ومؤدى هذه الفكرة أن الناس جميعا ولدوا أحرارا متساوين فى الحقوق والواجبات . ولضمان هذه الحقوق انضم الافراد بعضهم الى بعض ، لتكوين حكومة منهم ، تحمى حقوقهم وتسهر على رعايتهم ، بحيث اذا اخلت تلك الحكومة بهذه الحقوق ، وجب الغاء التعاقد الذى تم معها أو التفويض الذى اعطاه الناس اياها ، أى عزلها وإقامة حكومة أخرى بدلا منها .

وهكذا يكون أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم عند افلاطون ، هو الافاضلة والتميز ، بينما لا يكون الأساس هو كذلك عند لوك أو روسو ، بل يصبح التعاقد هو شرعية المتعاقدين .

- كما أننا لو حللنا أساس العلاقة بين الأفراد فى المجتمع الإنسانى ، ومن ثم تكوين المجتمعات والحكومات ، لوجدنا أن هناك خلفيات فلسفية متعددة : -

- فهناك من يرى أن تجمع الانسان مع غيره مسألة طبيعية ، تعود الى طبيعة الانسان نفسه . ولعل هذا المعنى هو الذى عبر عنه أرسطو بقوله ان الانسان حيوان اجتماعى ، بطبعه .

- لكن هناك من يرى خلاف ذلك ، فيعتبر أن أساس التجمع هو الخوف من حب السيطرة ومن ثم الصراع ، سواء كان الصراع بين الأفراد أو بين الطبقات فى المجتمع أو بين المجتمعات ككل .

فإذا كان الصراع بين الأفراد ، وكانت حالة الفطرة هى أن كل انسان يترعى بغيره رغبة منه فى السيطرة

ومهمتها فى فلسفة العلوم ، تحليل المبادئ الأولى للعلم ، لكى نقف - من بين ما نقف عليه - على هذه الخلفيات الفلسفية ، وإبرازها ، ومناقشتها ، وتعليلها . كما هو الحال مثلا بالنسبة لمبدأ السببية ، ومبدأ الحتمية ، ومعنى الزمان ، والتطور ، والجلد ، والضرورة والاحتمال ، وغير ذلك . وسوف نذكر عدة أمثلة على هذا ، من خلال علمين ، أو بالأحرى من خلال فلسفتين لعلمين من العلوم الإنسانية ، هما : السياسة والتاريخ .

أ - السياسة

- فيمكن مثلا تحليل نظام الدولة عند أفلاطون - كما تصوره فى عبادة « الجمهورية » وغيرها - برده الى مفهوم العدالة ، الذى يعتمد على تحقيق فكرة التوازن بين قوى المجتمع أو طبقاته .

فكل انسان عنده - يتحدد وضعه أو انتماءه الى طبقة دون أخرى ، بناء على امكاناته التى تؤهله للانتباه الى طبقة الفلاسفة (الحكام) ، أو تقصر به عن بلوغ تلك الطبقة فلا تؤهله الا لطبقة الجند (الحراس) ، أو تقصر به عن ذلك أيضا فتبقى عليه متمنيا الى طبقة الصناع . ويتحقق التوازن فى المجتمع ، ومن ثم العدالة ، حين تحكم طبقة الفلاسفة ، طبقة الصناع ، باستخدام طبقة الحراس أو الجند . وهكذا فمفهوم افلاطون عن العدالة - بغض النظر عن مدى قبوله - يعتبر هو الخلفية الأساسية الفلسفية التى أقام عليها تصوره لنظام الدولة من خلال تصوره للعلاقة بين الحاكم والمحكوم . (وما هو جدير بالذكر أن افلاطون يستخدم نفس الفكرة الفلسفية عن توازن قوى النفس الثلاث : « العقل » ، و « الغضب » و « الشهوة » - وهى تناظر طبقات المجتمع الثلاث - لتحقيق الفضيلة عن طريق تحكم القوة العقلية فى القوة الشهوية عن طريق القوة الغضبية) .

وإذا كانت كذلك ، لا يتم بمجرد سرد الوقائع أو الأحداث التاريخية وفهمها (أو تفسيرها) ، بل نحاول الكشف عما إذا كانت الأحداث التاريخية تسير بمقتضى قوانين ثابتة .

فإن مهمة فلسفة التاريخ تصبح إذن مهمة مزدوجة تتمثل في :

١ - الكشف عن النظريات الفلسفية التي تفسر مجرى التاريخ ، (وتأويل الأحداث التاريخية في ضوء تلك النظريات) .

٢ - الكشف عن القوانين التي تحكم مسيرة التاريخ في مجراه ، (وهذا يتطلب أوفيقى السؤال عما إذا كانت هناك قوانين ثابتة في التاريخ) .

بعض الأسس الفلسفية المتعلقة بالتاريخ :

(أ) العناية الإلهية ، فقد أرجع القديس أوغسطين قديمها تفسيره للتاريخ على أساس العناية الإلهية - على اعتبار أنها هي التي تساعد البشرية على الخلاص من الخطيئة ، وهي التي تعين مجرى التاريخ - حيناً ربط في كتابه « مدينة الله » (بين الماضي والحاضر والمستقبل في مأساة واحدة هي مأساة الأثم والغذاء ، وبذلك جعل لفلسفة التاريخ طابعاً دينياً . ولقد سادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ في العصور الوسطى) (١٥) .

(ب) التقدم (من خلال وحدة الجنس البشري) ، فقد استبدل الباحثون في فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر بالفكرة السابقة ، (فكرة التقدم « العقلي » ، وهو تقدم يسير في اتجاه واحد لغير نهاية يهدف إليها) (١٦) . ولعل أول من ذهب إلى هذه الفكرة كان هو الفيلسوف الإيطالي فيكو J.B. Vico (+ ١٧٤٤) في كتابه « العلم الجديد » ، ثم تلاه هربر Herder أول من

عليه واستغلاله ، أي لو كان الإنسان على حد تعبير توماس هوبز T. Hobbes - ذليلاً لآخره الإنسان ، لزم أن تكون الدولة - عنده - أشبه بالقوة المائلة التي تبش بالجميع ، لكي تكبح جماح كل رغبة لدى أي فرد في السيطرة على غيره ، فيكون لها هي السيطرة على الجميع . لذا يشبهها هوبز بالتين Leviathan ذلك الوحش الخرافي المائل الذي يلتهم في أحشائه كل شيء .

أما إذا كان الصراع هو حال المجتمعات ، فانه يتمثل في الصراع بين طبقات المجتمع . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تغير المجتمع ، ومن ثم إلى ظهور نظام اجتماعي وسياسي معين ، يبدأ فيه الصراع من جديد ، فيؤدي إلى تغير جديد - وهكذا يستمر الصراع الجدلي كما يرى دعاة المادية الجدلية . ففي حالة المجتمعات البدائية ، يكون الصراع بين طبقتي السادة والعبيد ، بحيث تكون كل الحقوق للسادة الحاكمين ، وتكون جميع الواجبات ، بلا حقوق ، للعبيد . وفي حالة المجتمعات الاقطاعية يكون الصراع بين طبقتي الاقطاعيين أو الملاك ، وبين طبقة الفلاحين المسخرين ، بحيث يكون توزيع الحقوق والواجبات بين الطبقتين على نحو مماثل لما هو عليه في الحالة السابقة . وفي حالة المجتمعات الصناعية ، يكون الصراع بين طبقة أصحاب رؤوس الأموال (الطبقة الرأسمالية) وبين الطبقة العاملة ، بحيث تكون أغلب الحقوق في جانب أصحاب رؤوس الأموال ، وأقلها في جانب العمال .

(ب) - التاريخ

إذا كانت فلسفة التاريخ تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظريات فلسفية معينة .

(١٥) د . توفيق الطويل ، « أسس الفلسفة » ، صفحة ٩٣ .

(١٦) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

بالأحداث التاريخية التي يدرسها ، وعلى وعى بالعلاقات التي يمكن أن تربط بينها أو تنظمها في سياق أو ترتيب متكامل . وعلى وعى بالاتجاه الذي تتحرك فيه أحداث التاريخ ، أي مسار التاريخ .

٣ - مفهوم الزمان ، فلا تاريخ بلا زمان ، بمعنى أن فكرة الزمان فكرة أساسية وضرورية لفهم تتابع التاريخ من حيث تعاقب أو ترتيب أحداثه ، على أساس أن هناك فيها ما هو سابق وما هو لاحق . فانظام الأحداث التاريخية في سياق واحد عادة ما يكون من خلال فكرة الزمان أو الأطار الزمني .

هذا فضلا عن أن أحداث التاريخ كلها ، إنما تكون قد حدثت في الماضي ، وهو مفهوم أساسي من مفاهيم الزمان ، الأمر الذي يجعلنا نقول أنه من المستحيل لأي حدث تاريخي أن يعود هو نفسه أو أن يتكرر حدوثه ، ولذا لأن ما قد حدث يكون قد حدث بالفعل من قبل . ولذا فإن علينا في عملية التاريخ أو كتابة التاريخ أن نتخيل كيفية حدوث الوقائع بكل ظروفها ، وبالتالي أن يعيش المؤرخ بقدر الامكان في عصر الحدث ، حتى يتمكن أن يضعه في إطاره الصحيح ، أي أن يعيش في الماضي المتعلق بالحدث . ولعل هذا هو السبب في القول بأن مهمة المؤرخ هي محاولة استرداد وواقع الماضي كما يتصور حدوثها . ولذا فالتلويح للتحقيق في دراسة التاريخ هو المنهج الاستردادي . ومن الطبيعي أن يكون الاسترداد في هذه الحالة ذهنيا وليس واقعا .

٤ - فكرة المسار ، فإذا كانت أحداث ووقائع التاريخ تحدث وفقا لترتيب أو نظام معين بحيث تنتظم في سياق معين ، فهل هناك قوانين محددة تحكم هذا الانتظام والتتابع بين أحداث ووقائع التاريخ ؟ وهل هناك علاقات أساسية ثابتة تربط بين هذه الأحداث مثل علاقة السببية وعلاقة التوالي وغيرها ، على نحو يحدد مسار التاريخ بشكل مطرد ثابت ؟ أم أن ما يحدث ،

جعل من الاهتمام بفلسفة التاريخ موضوعا أو مبحثا مستقلا عن علم التاريخ ، ثم هيجل Hegel في كتابه « محاضرات في فلسفة التاريخ » .

(جـ) التطور ، وقد تم الربط بين فكرة التقدم - في القرن التاسع عشر - وفكرة التطور التي ذهب إليها كل من داروين ومبسنر . فقد ربط أوجست كونت في منتصف القرن التاسع عشر ، بين النظرة الوضعية عنده وبين فكرة التطور وذلك من خلال قانون الأطوار الثلاثة (أو المراحل الثلاث : للمرحلة اللاهوتية « أو الدينية » ، والمرحلة الميتافيزيقية « أو الفلسفية » ، والمرحلة الوضعية « أو العلمية ») .

بعض المفاهيم المتعلقة بالتاريخ :

هناك عدة مفاهيم تتعلق بعلم التاريخ ، وترتبط بمعناه ، منها : -

١ - مفهوم الانسان ، على اعتبار أنه لا وجود للتاريخ بدون الانسان ، وذلك من زاويتين :

- ان التاريخ هو تاريخ الانسان ، فالانسان هو صانع التاريخ ، بمعنى أنه هو صانع الأحداث التاريخية نفسها .

- وأن الانسان هو الذي يكتب التاريخ أو يؤرخ ، فهو الذي يسجل ويدون هذه الأحداث التاريخية ويحفظها في وثائق معينة (آثار أو كتابات أو مخطوطات أو رسومات أو غير ذلك) .

٢ - مفهوم الوعي ، وهو متعلق بمفهوم الانسان ، ويقصد هنا بالوعي ، الوعي الانساني بمعناه الواسع . ويمكن أن ننظر إليه - في هذا الصدد - من زاويتين :

- زاوية أن كل حدث تاريخي ، إنما هو فعل انساني تم بناء على وعى ومعرفة ، كما هو الحال في قيام الحروب واشتعال الثورات وغير ذلك .

- وزاوية أن عمل المؤرخ لا بد وأن يعتمد على وعى ومعرفة ودراسة مستفيضة بكل الوثائق الخاصة

(ب) وفيه أخرى يرى ممثلوها عدم وجود قوانين ثابتة في علم التاريخ بلعلمى الحقيقى ، مثل : جورج زمل G. Simmel (١٨٨٥ - ١٩١٨) الذى ذهب الى أننا اذا (ما نظرنا الى الأحداث التاريخية ، وجدناها في غاية التعقيد والاشتباك ، بحيث يصعب جدا استخلاص العلاقات الثابتة بين مجموعة منها ، كما هو الحال في الظواهر الفيزيائية . وهذا يفسر أنه من المستحيل حل المؤرخ أن يقرر روابط ثابتة بين الأحداث التاريخية ، بحيث تقع النتائج بالضرورة كلما تحققت الأسباب) . الأمر الذى جعله ينتهى الى أن الزعم بوجود قوانين (تحكم التاريخ هو محض تخمين) (٢٠) ، وأن كل ما نستطيع أن نفعله لتحديد الواقع التاريخي ، هو أن نقوم بملاحظات عامة على مجرى التاريخ .

وهي في هذه الحالة تكون أقرب الى الفروض منها الى القوانين ، أو هي على حد تعبيره (وأن لم تعبر عن قوانين بلعلمى الدقيق ، فانها أشبه بمشروعات القوانين أو « اعدادات القوانين » (٢١) .

ومما هو جدير بالذكر أن رأى أصحاب الفئة الثانية هو الأكثر انتشارا لدى فلاسفة العلم المعاصرين .

والواقع أن المشكلة الحقيقية في هذا الصدد ليست فيما اذا كانت هناك قوانين تحكم سير التاريخ أو عدم وجود قوانين . إنما المشكلة ترجع الى معنى القانون العلمى نفسه وكيف نفهمه . هل نفهم من معناه القانون الثابت الضروري المطلق ؟ أم نفهم القانون بوصفه تمهيدا لا يعبر عن الضرورة إنما عن الاحتمال ، وبالتالي يمكن إثباته وتأييده أو تكذيبه ونفيده ؟

يحدث على نحو مستقل منفصل عن غيره من الأحداث أو الوقائع الأخرى ، فلا يكون هناك مسار محدد لسير التاريخ ؟

هناك من الفلاسفة من يرى أن لتاريخ مسارا عددا تتطور من خلاله أحداث التاريخ ووقائعه . لكن هل هذا المسار عندهم مسار واحد ؟

(أ) هناك من تصور هذا المسار (معرضا للروح المطلقة ، وهي تقضي مضمونها على مر الزمان السلامته) (١٧) وعلى ذلك فالمسار عند هؤلاء الفلاسفة واحد محدد . ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني هيجل .

(ب) وهناك من تصوره على شكل دورات أو دوائر ، سواء كانت هذه الدوائر مغلقة - هي الحضارات المختلفة - كما هو الحال عند اشبنجلر Spengler, O. أو دوائر يفتى بعضها الى بعض ولها عودات ، كما هو الحال عند فيكو Vico .. (١٨)

هـ - فكرة القانون العلمى الثابت :

يمكن تصنيف فلاسفة العلم في هذا الصدد الى فئتين أساسيتين :

(أ) فئة يرى دعائها أن هناك قوانين ثابتة تحكم سير التاريخ ، كما هو الحال في قوانين الجدل عند هيجل ، والقوانين الأساسية عند الماديين الجدليين (قانون الوحدة وصراع الأضداد ، وقانون التحول من التغير الكمى الى التغير الكيفي ، وقانون نفى النفي) (١٩) ، وقانون المراحل الثلاث عند أوجست كونت والرضعيين ، والقوانين الخاصة بالبنية Structure الثابتة عند البنايين ، وغير ذلك .

(١٧) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٨٤

(١٨) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

(١٩)

(٢٠) د . عبد الرحمن بدوي ، « مدخل جديد الى الفلسفة » ، صفحة ٢٩٦ .

(٢١) المرجع السابق ، الموضع نفسه .

ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية في هذه الحالة من حماية تتمثل في الحضور الكامل للقوانين العلمية ، ينطبق كذلك على الظواهر السلوكية الانسانية . طالما أن الانسان كائن من بين الكائنات الطبيعية الموجودة في العالم الخارجي (على الرغم من تميز الانسان بسمتين أساسيتين تجعلانه متفردا عن بقية الكائنات الطبيعية الأخرى ، وهما : التفكير والارادة) . . .

ثالثا : إن تغير القوانين العلمية ، وتطور نتائج العلم وتعميماته ، لا ينفي القول بوجود قوانين عامة مطلقة ، بقدر ما يعني أن كل ما توصلنا إليه من قوانين وتعميمات علمية سابقة هي مجرد خطوات على طريق المعرفة العلمية ، الذي سوف ينتهي بنا إلى القوانين العامة المطلقة ، أو هي مجرد محاولات للاقترب من القوانين العامة .

- لكن العلوم الفيزيائية ، بعد أن ظلت سنوات طويلة تأخذ بفكرة الحتمية انتهت مؤخرا إلى رفض الحتمية بمعناها الضروي ، واستبدلت بها فكرة السلاختمية *indeterminism* ، تمهيدا للقول بالقوانين العامة الاحتمالية ، لا الضرورية أو اليقينية . ويذهب كثير من فلاسفة العلم المعاصرين إلى مثل هذه النتيجة بالنسبة للعلوم الانسانية .

- إلا أنه من الملاحظ أن العلوم الفيزيائية لم تتحول من الحتمية إلى السلاختمية ، أي من القول بالضرورية واليقين إلى الاحتمال وعدم اليقين الكامل ، إلا بعد أن قطعت شوطا طويلا في تطورها . ولعل هذا هو السبب عندهم - في أن بعض العلوم الإنسانية لا تزال تتمسك بمفهوم الحتمية ، بوصفه مفهوما أساسيا ، طالما أن مثل هذه العلوم لم تقطع مثل هذا الشوط البعيد الذي قطعت العلوم الفيزيائية في تطورها .

فإذا كنا نفهم القانون بمعناه الضروي الثابت المنطوق ، تكون المشكلة قائمة ، ومن ثم يختلف الفلاسفة حول وجود أو عدم وجود القانون . ومن الملاحظ أن هذه المشكلة ليست مقصورة على العلوم الانسانية وحدها ، بل هي موجودة وقائمة كذلك في العلوم الفيزيائية .

أما إذا كنا نفهم القانون بمعناه الاحتمالي ، فلا وجود للمشكلة في هذه الحالة . لأن كل القوانين تصحح إذن مجرد تعميمات تتراوح في درجة احتمالها . ولعل هذه الفكرة تزداد وضوحا حينما نتناول بالمناقشة مشكلة الحتمية في العلوم الانسانية .

ثالثا : تحليل بعض المفاهيم المستخدمة في العلوم الانسانية (الحتمية والسببية)

- إن القول بالحتمية^(٢٢) يعتمد على عدة مفاهيم أساسية ، منها :

أولا : القول بوجود قوانين عامة تخضع لها الظواهر المختلفة : في نشأتها أو اطرادها أو تغيرها ، بحيث يكون الكشف عن هذه القوانين ، وتطبيقها على تلك الظواهر بمثابة التفسير لتلك الظواهر . ويذهب بعض فلاسفة العلم إلى القول بأن ما ينطبق على الظواهر الطبيعية من تفسير حتمي ، ينطبق بدوره على الظواهر الانسانية ، أو ظواهر السلوك الانساني كذلك .

ثانيا : القول بالضرورية ، على أساس :
أ - أنه من المحتم أن الضروري وجوده هذه القوانين العامة ، وأن كل ما علينا في البحث العلمي هو أن نكتشف عنها .

ب - وأنه من المحتم أن الضروري أن نشأ أو تطرد أو تتغير الظواهر وفقا لهذه القوانين العامة بحيث لا تحيد عنها .

(٢٢) وقد تناولنا بالتفصيل فكرة الحتمية والفلاختمية في غير هذا الموضع ، انظر كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » ، صائفة ١٩٦١ وما بعدها .

الإنسانية رهن بهذا الشرط ، كما هي الحال في سائر العلوم (٢٤) .

٢ - كما يعبر بعض المعاصرين عن هذا المعنى بالنسبة للتفكير العلمي بوجه عام وبالنسبة لعلم الاجتماع على وجه الخصوص ، فيذهبون إلى أن « مسلمة الختمية » من المسلمات التي ينبغي الأخذ بها في العلوم بخاصة ، والعلوم الاجتماعية بخاصة ، وحجتهم في هذا أن التسليم بهذا الختمية الطبيعية في المنهج العلمي ، هو الذي أدى إلى كل المكتشفات العلمية في كافة المجالات ، وأن جميع القوانين العلمية قد تم التوصل إليها نتيجة للتسليم بهذا المبدأ . وبما أن الظواهر الاجتماعية عندهم جزء من الكون الطبيعي فلا بد أن يبدأ البحث الاجتماعي عندهم بالتسليم بختمية المظاهر الاجتماعية ، وخضوعها لقوانين ثابتة . وقد عبر عن هذا المعنى أحد علماء الاجتماع للمعاصرين بقوله إن المظاهر الاجتماعية (لا تسير تبعاً لسلهواء والمصادفات ، ولا وفقاً لإرادة الأفراد ، وإنما تخضع في سيرها لقوانين ثابتة مطردة) (٢٥)

ولعل أهم الموضوعات التي يتبدى فيها قبول فكرة الختمية في علم الاجتماع ، هي :

- القول بأن الظواهر الاجتماعية تطرد وفقاً لقوانين ثابتة ، ولعل أول من ذهب إلى مثل هذا القول كان ابن خلدون من المفكرين العرب ، وليكو ومونتسكيو من الغربيين . فابن خلدون كان يعتقد في صحة (مبدأ) الجبرية الاجتماعية ولقد كان الظن أن أول من قال ويشر بمبدأ الختمية في الحياة الاجتماعية هو مونتسكيو أو فيكو ، مع أن ابن خلدون كان قد قال

وسنحاول فيما يلي ، توضيح مدى تقبل فكرة الختمية في بعض العلوم الإنسانية مثل : علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم النفس . . .

١ - في علم الاجتماع

يمكننا أن نلاحظ أن هناك قبولاً لفكرة الختمية في مجال علم الاجتماع ، قديماً وحديثاً ، وذلك يمكن أن يتضح من الآتي :

١ - أن هناك من علماء الاجتماع للمعاصرين ، من لا يزال يمتسك بمفهوم الختمية بوصفه مفهوماً عاماً أساسياً من المفاهيم التي يعتمد عليها البحث في هذا العلم (إن لم يكن العلم عندهم بمعناه العام) ، حتى لقد ذهبوا إلى اعتبار مفهوم الختمية مسلماً *postulate* من المسلمات التي يسلم بها وتكون مقبولة في التفكير العلمي بوجه عام .

ولقد عبر عن هذا المعنى بول موى بالقول (إن شروط وجود الظاهرة ، هي المظاهر التي تسبقها أو تصحبها ، والتي يؤدي وجودها إلى حدوث الظاهرة ، بينما يستحيل أن تحدث في غيابها . . . وهذه الشروط « معدلة حتماً » (ومن هنا لفظ الختمية) ، بمعنى أنها ثابتة على نحو مطلق . وبعبارة أخرى فالظاهرة لا تحدث إلا إذا توفرت هذه الشروط ، لكنها لا بد أن تحدث في هذه الحالة .

وإذن فمن المستحيل أن تحدث الظاهرة إذا لم تتحقق هذه الشروط ، ومن المستحيل ألا تنتج إذا ما توافرت . وهذه الاستعالة هي ما يسمى بالضرورة (٢٦) ، بل إن بول يجعل من الختمية شرطاً من شروط قيام العلم فيزيائياً كان أو إنسانياً ، فيقول في الكتاب نفسه : (هل تنطبق الختمية على الإنسان ؟ الحق أن قيام العلوم

(٢٣) بول موى ، « الشظن وفلسفة العلوم » ، صفحة ٦٥ .

(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٣٣ .

(٢٥) « على حد الفراءد والي » ، اللغة والمصنع ، صفحة ٥ .

في القول بأن العلم (يعتمد دون شك على المسلم الذي يقول بأن جميع الظواهر في هذا الوجود محسومة . . . فمسلّم الحتمية إذن يؤكد أن كل ظاهرة لها تاريخ ، ويتلخص هذا التاريخ في الحوادث التي سبقت حدوث الظاهرة . . . ومضمون هذا المسلم أن نظاما معنا يحكم الظواهر التي تحدث في هذا الكون ، وأن هذا النظام يمكن أن نشاهده في التلازم في التغير الذي يحدث بين الظواهر المختلفة . . . ولا شك أن مسلم الحتمية - بهذا المعنى - أساسي بالنسبة للعلم (٢٧) .

- وصراحة ما يتم الربط في علم النفس بين فكري الحتمية والسببية ، وبالتالي فكرة الضرورة . على أساس أننا نستطيع تفسير السلوك الانساني إذا عرفنا أسبابه ، التي حين تتحقق فإنها من المحتم بالضرورة أن يكون السلوك على نحو معين . وهذا ما أدى الى القول في علم النفس بما يسمى « بالحتمية النفسية » - Psychologic determinism التي تقوم على (التفسير السببي للظواهر التي تكتشفها) (٢٨) ، بحيث إننا لو عرفنا الأسباب فإننا نستطيع أن نتوقع النتائج دائما . الأمر الذي يجعل هناك اطرادا في الظواهر السلوكية يمكن أن نعبر عنها بقوانين ثابتة تحكم أنواع السلوك المختلفة وتفسرها .

جـ - في التاريخ

كما يسلم كثير من الباحثين في التاريخ كذلك مجدا الحتمية ، بوصفه معبرا عن قوانين عامة يمكن أن تفهم (أو تفسر) من خلالها أحداث ووقائع الماضي .

وعادة ما يتم الربط في علم التاريخ بين فكرة الحتمية وفكرة السببية ، على اعتبار أن تفسيرنا لحادث ما ، إنما يكون عادة بمعرفه جملة الأسباب والشروط والظروف

بذلك ، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة (٢٩) .

- والقول بأن الظواهر الاجتماعية تسلم بصفتها أساسية ثلاث هي : القهر ، والجبر ، والالزام . ومن الملاحظ أن هذه التعبيرات الثلاثة إنما تقوم على معنى الضرورة ، وهو معنى أساسي تقوم عليه الحتمية . هذا فضلا عما في العادات والتقاليد والعرف من صفة الالزام .

- القول بأن المجتمعات نفسها تتطور . ومقر بمراحل معينة أثناء هذا التطور ، كما هو الحال في نظرية ابن خلدون في تطور الدول ، ومؤداه (أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة تشبه ما نراه في تطور الفرد . فتبدأ الدولة فتية ، ثم يدب اليها الترف ، وتصاب بالشيخوخة ، ثم تموت وتعيها دولة أخرى) . كما ذهب أوجست كوت في قانون المراحل الثلاث الى القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت في تطورها بمراحل ثلاث ، لكل منها طابعها الخاص ، ويعقب على كل واحدة منها منيج خاص في التفكير (وهي المرحلة اللاهوتية ، والمرحلة الميتافيزيقية ، والمرحلة الوضعية) .

كما يعبر الفلاسفة الماركسيون عن معنى قريب من هذا في قولهم بأن المجتمعات تتطور في مراحل معينة وفقا للقانون الجدلي الذي يمثل في قوانين أساسية ثلاثة سبقت الإشارة إليها .

ب - في علم النفس

- لا يزال كثير من المشتغلين بعلم النفس يقبلون فكرة الحتمية ، حتى إنها تعتبر لديهم أحيانا أحد مسلمات العلم أو التفكير العلمي . ويتمثل هذا الاتجاه عندهم

(٢٩) د . عبد الباق حسن ، « أصول البحث الاجتماعي » ، صفحة ٧٤ .

(٣٧) د . صمد الدين اسماعيل ، « النتيج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٤ .

(٣٨) بول موي ، « العقل وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٥٣ .

عام . والدليل على ذلك الاتجاه إلى القول باللاحتمية ، ومع ذلك فما زلنا نقول بوجود قوانين علمية صحيحة ، وهذا يدل على فهم أكثر وضوحاً لطبيعة القوانين العلمية نفسها .^(٣١)

الآن ، هل هذا هو المعنى الذي تستخدم به وتطبق فكرة الاحتمية في العلوم الإنسانية ؟ من الغريب أن نتبين أن الإجابة عن هذا السؤال تكون بالنفي . ويمكن توضيح ذلك من خلال الملاحظات التالية :

١ - أن معنى الاحتمية كمصطلح مستخدم في العلوم الإنسانية ، أصبح مرتبطاً بإمكان التوصل إلى القوانين التي تحكم السلوك الإنساني ، وبخاصة لو كانت قد أقيمت على أساس سببي . مع أن قيام القانون العلمي ليس مرتبطاً بفكرة الاحتمية ، إلا إذا كنا نقبل القول بوجود قوانين ثابتة مطلقة . في حين أن كثيراً من الباحثين في العلوم الإنسانية لا يقبلون ذلك .

فبعض الباحثين في علم الاجتماع يذهبون إلى (أن من شروط القانون العلمي ألا يكون مطلقاً)^(٣٢) ، وإلى أن (القوانين العلمية تقريبية ، فهي تعبر عن مقدار معرفة الباحثين للظواهر التي يقومون بدراستها . إن هذه القوانين تتعرض للتعديل والتبديل لتصبح أكثر دقة وصدقاً . ولكنها على الرغم من ذلك لا تصل أبداً إلى درجة الدقة المطلوبة)^(٣٣) ، الأمر الذي جعلهم يذهبون إلى القول بأنه (من الخطأ الاعتقاد بأن القوانين العلمية مطلقة ... فالحقيقة أن قوانين العلوم ، وخاصة العلوم الاجتماعية ، نسبية)^(٣٤) . هكذا تنتهي إلى القول بفكرتين متناقضتين أو متناقضتين إحداهما تقول بالاحتمية (بمعنى الأخذ بالقوانين الضرورية الثابتة المطلقة)

السابقة عليه أو المصاحبة له . وهذا ما يعرف في التاريخ باسم (الاحتمية التاريخية)^(٣٥) .

وهكذا فنحن في التاريخ لا نفسر فقط أحداث الماضي بردها إلى أسبابها ، إنما كذلك نتوقع أنه لو حدثت مثل هذه الأسباب والظروف ، فإنه من الضروري أن تحدث النتائج نفسها . ولعل هذا هو السبب في القول بوجود قوانين تحكم تطور المجتمعات كما هو الحال عند الماديين الجدليين ، أو عند الدول وتطورها كما هو الحال عند ابن خلدون .

ولعل هذا هو السبب كذلك في القول بأن التاريخ بعيد أو يكرر نفسه ، بمعنى أن ما نشاهدنا يكون هو نفسه ما توقعنا حدوثه ، طالما توفرت ظروف شبيهة أو مماثلة لما حدثت من قبل .

من كل ما سبق ، يمكن التأكيد الآن على أمرين : أولاً : أن معنى الاحتمية يفيد الضرورة كما عرضنا ذلك من قبل . ويستحيل أن تكون الاحتمية غير قائمة على معنى الضرورة ، وإلا لم تعد حتمية بالمعنى المفهوم من الكلمة . فإذا فهمنا من كلمة حتمية ، أنه من المحتم أن يحدث كذا وكذا ، إذا حدثت عدة أسباب أو توفرت شروط معينة . فإن هذا معنى أنه من الضروري وليس من المحتمل أن يحدث كذا وكذا .

ثانياً : أن معنى الاحتمية لا يرتبط ارتباطاً ضرورياً بفكرة أو مفهوم القانون العلمي . طالما أننا نفهم أن القوانين العلمية متطورة وليست مطلقة ولا نهائية ، ومن ثم فهي ليست قائمة على معنى الضرورة ، بل الاحتمال . وعلى ذلك فالقول بالاحتمية بنية القول بالقوانين العلمية في العلوم الإنسانية ، ليس مطلباً ضرورياً في العلم بوجه

(٣١) لراجع السابق ، صفحة ٣٦٢ .

(٣٢) لراجع السابق ، لوضع نفسه .

(٣٣) د . عبد الباق حسن ، أصول البحث الاجتماعي ، صفحة ٩٧ .

(٣٤) لراجع السابق ، صفحة ٤٣ .

(٣٥) لراجع السابق ، لوضع نفسه .

ذلك يخلو السببية التي تقوم عليها الفروض التاريخية من معنى الضرورة ، فهي عندهم (سببية احتمالية على اللوام ، ولذا نقول بعبارة أخرى إن الحتمية التاريخية هي حتمية مؤكدة)^(٣٦) .

هكذا تنتهي إلى الربط بين الحتمية والسببية ، ثم نخلو السببية من الضرورة ونجعلها احتمالية ، وبالتالي تصبح الحتمية بدورها احتمالية خيالية من الضرورة . لكن كيف تكون الحتمية خيالية من الضرورة ، وبأي معنى تكون الحتمية التاريخية غير مؤكدة ؟

هذا معناه أنها حتمية غير مضمونة ، أو هي حتمية ولا حتمية في وقت واحد . وهذا تناقض .

من كل ما سبق يمكن القول بأن فكرة الحتمية ، من الأفكار التي لا يزال يتمسك بها كثير من الباحثين في العلوم الانسانية . إلا أنهم مع ذلك ينتهون إلى أنها ليست ضرورية ولا حتمية . وهذا ينتهي بنا إلى موقف شديد الغرابة في العلوم الانسانية .

ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن العلوم الانسانية تريد أن تحتذي حذو العلوم الفيزيائية في دقتها ، وهذا في ذاته مطلب مشروع . وبما أن العلوم الفيزيائية كانت تأخذ بفكرة الحتمية ، فلما أخذ بها أيضا العلوم الانسانية ، حل اعتبار أن هناك ارتباطا كان قائما بين مفهوم الحتمية ، وبين دقة التعميم والقانون العلمي .

لكن العلوم الفيزيائية تجاوزت تلك المرحلة ، بعد أن قطعت شوطا في تقدمها ، وأصبحت أكثر واقعية وبالتالي أكثر ميلا إلى الاحتمال أو اللا حتمية^(٣٧) .

وهذا ما لم يحققه العلوم الانسانية بعد . فهي لم تحقق بعد نفس الدرجة من التطور ، لذا فهي لا تزال تقبل بهذه الفكرة ، كما لو كان الأخذ بها معيارا أو شاهدا على أن الدراسات الانسانية علوم بالمعنى الحقيقي مع أنها من الممكن أن تكون علوما دقيقة بدون أن تتمسك بقبول هذه الفكرة .

والأخرى نقول بنسبية القوانين وعدم إطلاقها أو ثباتها ، وهذا خلف .

٢ - وما ينطبق على علم الاجتماع ، ينطبق بدوره على علم النفس . فمع تسليم كثير من علماء النفس بمفهوم الحتمية ، فإنهم مع ذلك يجعلون الاطراد في وقوع الحوادث ، احتماليا وليس ضروريا . ولذا فإننا عندهم (يجب أن نذكر أنه ليس معنى الاطراد في وقوع الحوادث ، أنه إذا تشابهت الظروف فإن النتائج « حتما » أو « لا بد » وأن تكون متشابهة)^(٣٨) ، وإلى أن مثل هذا التصور لمفهوم الاطراد (لا يمكن أن يتضمن معنى اليقين ، وإنما كل ما يتضمنه هو درجة معينة من الاحتمال)^(٣٩) .

الآن ، إذا كانت الحتمية معناها القول بقوانين ثابتة مطلقة ، وإذا كانت القوانين الثابتة المطلقة تعنى أن الظواهر السلوكية لا بد وأن تطرد على نحو ثابت يسمع لنا بالتنبؤ بالنسبة لما سوف يحدث مستقبلا على وجه الضرورة لا الاحتمال . لكن إذا كان هذا الاطراد احتماليا ، فإن معنى ذلك عدم الحتمية . فكيف نبدا بالقول بالحتمية ، وننتهي بنتيجة نقول بالاحتمال (أي اللا حتمية) ؟

بعبارة أخرى ، كيف تقبل استنتاجا في المنهج العلمي يبدأ بمقدمات تفيد الحتمية ، وينتهي بنتيجة تفيد عدم الحتمية ، أو الاحتمال ؟ إن هذا معناه إخلاء الحتمية من فكرة الضرورة ، وكأننا في هذه الحالة نقول بالحتمية غير المحتومة أو الضرورة غير الضرورية ، وهذا خلف .

٣ - وهذا ما ينطبق كذلك على علم التاريخ . فمع قول أغلب علماء وفلاسفة التاريخ « بالحتمية التاريخية » ، نجد أن هناك من يرى منهم كذلك أن الحتمية مرتبطة بالسببية بمعناها الضروري ، لكنه مع

(٣٦) د . عبد الدين اسماعيل ، « المنهج العلمي وتفسير السلوك » ، صفحة ٤٨ .

(٣٧) المرجع السابق ، صفحة ٤٩ .

(٣٨) بول ميري ، « لطفون وفلسفة العلوم » ، صفحة ٢٦٣ .

(٣٩) انظر في مناقشة هذه الفكرة بالتفصيل ، كتابنا « مقدمة لفلسفة العلوم » صفحة ١٦٤ وما بعدها .

المقابلة :

من يتعرض لدراسة أسباب سقوط الدولة الأموية ، لا بد أن يوطن نفسه على مواجهة حشد كبير من المشاكل والصعوبات قبل أن يتتهي إلى رأي يمكن الاعتماد عليه . شأنه في ذلك شأن كل الموضوعات الخاصة بالدولة العربية الإسلامية على مدى تاريخها . لأن هذه الدولة وكل ما يتصل بها وما وقع للمسلمين خلال مدة حكمها يتعدى على الدارس أن يقول قولاً ثابتاً فيها ، إلا بعد الجهد البالغ ، لأن الأصول التي تبنى عليها الدراسة السليمة واسعة ومتشعبة ومتضاربة ، فالأصول والمراجع كثيرة جداً ، ولكن الدراسات التي تمت بشأنها يفتقر بعضها إلى الأصالة والمنهجية التاريخية ، فبعض الأصول يمكن أن يوصف بالزيف ، والموضوعات التي كتبت بخصوصها يدخلها الهوى من كل جانب ، مما يجتث التوثيق وإعادة النظر فيها بعيداً عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية ، لأن الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في تصرفات رجال الدولة الأموية كان بعضها مبالغاً فيه ولربما غثراً^(١).

ورغم الإقرار الحقيقي بأن بؤادر هذا الضعف في الدولة قد بدأت قبل قيام الدولة الأموية ومنذ وقت مبكر ، منذ بداية خلافة عثمان بن عفان وما تخففت عنه حادثة الفتنة الكبرى ، ولقد حاول بعض رجال المسلمين احتوائها فلم يتمكنوا^(٢) . فانسحب ذلك على عهد الخليفة علي بن أبي طالب ، فراقت أيامه أحداث جسم كحرب البصرة وصفين التي أدت في النهاية إلى زوال عصر الراشدين وقيام عصر الأمويين .

قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية

عبد الجبار منسي العبيدي

(١) البهوتي : تاريخ ج ٢ ص ١٦٤ وابعدها طيبة بيروت

والبهوتي (ت ٢٨٠ هـ) مؤرخ وجغرافي فارسي الأصل ، شيعي المذهب ، جالس القري . انظر روايته بالاختصار والتركيز ، ملحق للمؤرخين ويتحول أحياناً إلى شعور معدل للأمويين .

(٢) انظر نص المصاحفة بين عثمان وعمر بخصوص الفتنة ومعالجتها اجتماعاً .

الطبري : الرسائل والمعارف ج ٤ ص ٣٣٨ - ٣٣٩ طبعة دار المعارف

والطبري (ت ٣٢٠ هـ) محدث يؤكّد إلى درجة كبيرة على سلسلة الفروك ويتنعم عن إعطائه أي حكم على غنويات رواياتهم ، وروايته تفتقد منهم هوكة من الحكم وأبهر غثف ولذائق والواقدي . ويظهر أن بعض الروايات منحازة للمؤرخين كما في روايات أبي خلف . فخرى الأصل . شافعي المذهب . مستغل في حكمه على الأحداث العامة .

وهكذا كان رد الفعل العنيف من قبل العباسيين ضدهم وما تفعلوه من سياسة مجافية للشرع وتجاوزات في فرض العقوبات والحدود تعتبر بحق تكرارا لما عمله أو تفعله الأمويون من قبلهم ، وتحديدا صارخا لمبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية^(٢).

ويفسر لنا اليعقوبي والطبري والمسعودي^(٣) ، ما قام به الأمويون من تصرفات مجافية للشرع لجأوا إليها لحماية دولتهم التي ولدت والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، مما دعاهم إلى اللجوء إلى العناصر العربية المنعصبة لمساندتهم ضد تيارات المعارضة القوية سواء من الداخل من العلويين والعباسيين والخوانسار وغيرهم ، أو من الخارج من الأعداء المجاورين كالبيزنطيين ، مما جعلهم على إحياء العصية القبلية التي حاربها الإسلام من قبل^(٤) ، مما أدى إلى إذكاء روح المعارضة الشديدة

والباحث في السياسة العامة للدولة الأموية ، يرى أن انتهاء عصر الراشدين ، وبجيء الأمويين للسلطة قد غير الصورة الحقيقية للدولة تماما ، وخاصة بعد أن غير معاوية الأمر وجعله وراثية في بيت بعينه ، وتمكن من نقل الدولة إلى نظام يقوم على أساس التوريث مع المحافظة على شكلية البيعة العامة وبخاصة للمسلمين^(٥) . وبذلك أصبحت الخلافة الأموية أقرب إلى السياسة منها إلى الدين^(٦) . بعد أن جعلوها ملكا لهم^(٧) . وقد جرت هذه السياسة إلى الكثير من الأخطاء والتجاوزات التي برزت في مهدهم في فرض العقوبات والحدود والتهاون أحيانا في تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية ، وبخاصة في الحالات التي رُمي فيها أنها تتعارض ومصالح البيت الأموي^(٨) . هذه السياسة وما ارتفعها من أحداث كانت من أكبر أسباب المعارضة للأمويين والتي شكل العلويون والعباسيون التيار الأقوى فيها .

(٣) انظر نص المطبوعة بين معاوية وبعض الرجال الجاهل من له في الفتوة على كره ، هذه البيعة حيث يقول المصنف : والله بمعاوية إلى الأبدان وإلى الأبدان لك ، فيقول معاوية :

يا نعم الله جمل في المكروه خيرا كثيرا .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٦٩ .

(٤) ولها دعا معاوية الناس إلى بيعة يزيد من بعده وبعثه وليا للعهد .

الطبري : الرسل والملوكة ج ٥ ص ٣٠١ .

(٥) قال سعيد بن المسيب : قيل لله بمعاوية وامل ، قاله أبو من أهد هذا الأمر ملكا ، وكان معاوية يقول : أنا أبو الفزاري .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٢ .

(٦) من هذه التجاوزات حادثة مقتل حجر بن عدي واستباحة الخديعة وضرب الكعبة بالمعيق .

اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٣ .

الطبري : الرسل والملوكة ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٧) يشير المؤرخ إلى التصفية الجماعية للأمويين ، ويشير فيرد المرق ميم . اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٨) المسعودي (ت ٢٤٥ هـ) ، يرى الأصل من فكرة عديله بين مسعود مؤرخ وعالم مشهور من القرن الرابع الهجري . يظهر المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر شعورا قويا بمزايها للعلويين ، وأغلب رواياته من أصحاب الملوك العلوية . وأجلاها يستند في ذكر المصادر التي تستند فيها إليها .

انظر كتابه مروج الذهب ومعدن الجوهر ج ٣ ص ٩٩ وما بعدها .

(٩) اختلعت وجهات النظر في العصية القبلية ، فمنهم من يقول إن الإسلام أثر بعض بنوهم ، ومنهم من يقول إن الإسلام رفضها جلة وتفصيلا . والواقع رفض الإسلام الجاهلية السنية منها ، وهو الفخر بالأنساب ، لأنها تورث الأحملة وتثير الفتن ، قال الرسول (ص) : « إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتكرها بآبائهم » . ل حين لم يفرض مكة الرجم وارتباط المرأة بالثياب إليه من أسرته وعشيرته حيث قال الرسول (ص) : « ليس رجل لعن لغير أبيه وهو يعلم إلا كفر بالله » . ومن ادعى قوما ليس بهم نسب فليجأ لمقدم في النار .

سنن أبو داود : أذهب عن ١١١ .

البيهقي : صحيح البيهقي ج ٤ ص ٢١٩ .

أحمد الشريف : مكة والمدينة ص ٥٧ وما بعدها .

إحسان النص : العصية القبلية وأثرها في الفتن الأموية ص ٢٧٤ .

القديعة التي كانت السيادة فيها على الناس لطيفة محدودة ، تملك زمامهم ، وتصرف في أموالهم ، وتحجر على حرياتهم ، وتعنتى على دماءهم دون أن تحس رقبيا أو حسيا . والباحث في تاريخ العرب قبل الاسلام يجد شواهد كثيرة لهذا الواقع المتردي آنذاك سواء على مستوى القبيلة أو الأفراد^(١) . هذا الواقع دعاهم الى ضرورة التفكير بتغيير هذا الواقع المؤلم الذي يحيط بهم . فحين جاء الاسلام جاء ليقول للناس حكاما ومحكومين ان هناك رقبيا هو الله . ومن هنا فإن دعوة الاسلام الى الوحدةانية المطلقة والى عبادة الله وحده ، معناها تحويل البشرية جمعا الى أمة إله واحد رقيب حسيب ، قادر وخالق ، وان الناس لا يبد أن يلتفوا حول هذا اللواء الكبير القوي . وقد جاء الاسلام بمبادئ اخلاقية أرسى دعائمها في سنه الأولى^(٢) . هذه المبادئ هي في ذاتها مبادئ سياسية لأن الأمة لو سارت عليها لصلحت سياستها وسارت في الطريق القويم الذي رسمته الشريعة لها . فمتنعا يقول الله سبحانه وتعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا »^(٣) ، فمعنى ذلك أن الاعتصام بأمر الله أمر ، وعدم التفرق أمر وليس هو خيارا ولا استثناء في هذا ولا ذاك . وفي قوله تعالى : « ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون »^(٤) ، فمعنى ذلك أن الأمة ينبغي أن تكون واحدة ، ولا يجوز لأي جماعة أن تتصرف عن هذه الوحدة لأي سبب من الأسباب ، ولهذا قال الرسول

للدولة ، وأصبحت الدولة الأموية في نظر المعارضين لا تمثل رأي الأمة ، وما أقره الشرع في إقامة الجماعة الإسلامية على أساس من الأخوة ، وما أمر الدين الإسلامي من المحافظة على وحدتها وأمنها .

هذه الظاهرة السياسية تكررت في عهد العباسيين ، وبشكل خطير في أيام أبي جعفر المنصور ، لأن دهشة الانتقال عندما زالت وأفاق الناس الى حقيقة ما حدث تبينوا أن الأمر في النهاية لم يتغير كثيرا عما كان في عهد الأمويين ، لأن الخليفة المنصور مثلا لا يختلف في سياسة أو طريقة إدارته للأمور عن هشام بن عبد الملك ، فممازالت المظالم قائمة ، والضرائب تهرق الناس ، ونظام الحكم غنخلا ، والحكم القائم بعيدا في روحه ومظهره عن إقامة شرع الاسلام وعمله . لذا اتجه العباسيون الى الفقهاء والمؤيدين لإيجاد سند شرعي لدولتهم ليظهرها جظهر الدولة الشرعية ، وقد تحقق لهم ذلك في عهد الخليفة محمد المهدي .

وهكذا فإن نقل الخلافة الى الأمويين وبالصورة التي نقلتها لنا المصادر ، وبدون إشراك رأي الأمة بشكل حقيقي وفعال ، أحدث تغيرا ونقلة كبرى في مسار الخلافة الأموية ظهرت آثاره فيها بعد في ضعفها وتدهورها وبالتالي سقوطها وانتهائها .

ولنعُد الى الأسباب فتقول :

عندما جاء الاسلام ، جاء ليعلم نهاية العصور

(١٠) ابن هشام : السيرة للجلد الأول ص ١٢٢ وما بعدها .

جواد علي : الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ١ ص ٢٩٤ ومجلدها .

أحمد القرطبي : دور الخلفاء ص ٧٠ وما بعدها .

(١١) من هذه المبادئ الأخوية والتوحيد ودور العلم في المجتمع الاسلامي ورسالة الأخلاق وبدأ العدل للفقير .

ناروق البهاني : نظام الحكم في الاسلام ص ١٣٢ - ١٣٤ .

عبد الرحمن الحيداني : نفس لفكرة الإسلامية ص ٣٣ وما بعدها .

(١٢) للقرآن الكريم : سورة آل عمران آية ١٠٣ .

(١٣) نفس المصدر : سورة الأنبياء آية ٩٢ .

(ص) : « لا تجمع أمتي على ضلالة »^(١٤)، أي أن إجماع الأمة واجتماع كلمتها لابد أن يكون خيرا .

والذي حدث أن بعض المسلمين تصور أن العقيدة الدينية هي عقيدة دينية فحسب ، بينما هي في ذاتها قواعد سياسية ، فالدين معناه منبج الحياة المتكامل عقيدة وشريعة وأسلوب حياة . ويعوم المنهج الاسلامي على المساواة الكاملة بين أفراد الأمة ، فلا يتميز حاكم على محكوم ، إلا بما يقضي به الشرع ، لأن الله لم يميز انسانا على انسان إلا باتباعه لأوامر الله وهذا ما يسمى بالتقوى . « يأيتها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم »^(١٥) . والشريعة الاسلامية تسوي بين الحاكم والمحكوم في سريان القانون وفي مسؤولية الجميع عن التصرف أيا كان نوعه ، ومن أجل ذلك فإن الحاكم لا يتمتع بمصفة القداسة ولا يمتاز على غيره وإذا ارتكب أحدهم مخالفة للشريعة عوقب عليها كما يعاقب أي فرد آخر^(١٦) . وإذا ما خرج على نهج الشريعة وجب على جماعة المسلمين الوقوف في وجهه وعزله عن السلطة ، أو الثورة عليه وإزاحته من ساحة الحكم بالقوة والعنف . إن سياسة الخلفاء الراشدين التزمت بهذا الاتجاه ، فقد اعتادوا طرح سياستهم أمام الرعية ، فهذا الخليفة أبو

بكر يقول : « أيا الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »^(١٧) . والخليفة عمر يقول : « أيا الناس إني قد وليت عليكم ولولا رجاء أن أكون خيركم لكم وأقواكم عليكم وأشدكم اضطلاعا بما ينوب من مهم أموركم ما توليت ذلك منكم »^(١٨) . واتسحب ذلك على الخلفيتين عثمان وعلي . ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن بعض الولاة المؤمنين الذين عينهم عثمان حاولوا الاستفادة من الأوضاع آنذاك لتحقيق بعض الأطماع السياسية والشخصية مما سبب تكثيف المعارضة للخليفة عثمان من قبل معارضيه في الدولة^(١٩) .

وهنا يبدو لنا كأن بعض المسلمين لم يعد قادرا على فهم طبيعة الأمة الاسلامية ، وهي أنها جماعة من المؤمنين متساوون وأحرار يديرون شؤون جماعتهم بالتضاهم بين بعضهم وبعض على أساس مبادئ الاسلام التي تتلخص في وحدة الأمة والتمسك بالمثل الأعلى تمسك إيمان واقتناع ، لأن الآية القرآنية تقول : « والله المثل الأعلى »^(٢٠) ، واعتبار الأمة وحدة عقيدة تقوم على مبادئ أخلاقية قبل أن تقوم على نظم إدارية . ففي أيام الرسول (ص) وأبي بكر وعمر لم يكن بالدولة

(١٤) ابن ماجه : السنن ج ٢ ص ١٢٠٣ .

(١٥) القرآن الكريم : سورة الحجرات آية ١٣ .

(١٦) يذكر الماوردي : أن الحاكم إذا كانت أفعاله مخرجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يزل إقراره عليها وإزاده أن يستنصر من بعض يده ويزيل نعليه . الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٢٠ (انظر باب أيا الله تعنى تصرف الإمام) . ويذكر الجوهري أن الخليفة عمر بن الخطاب أول من اتخذ حذرا للقيام بتحقيق لى الشكايات التي ترد في الولاة .

الجوهري : الوزراء والكتب ص ٢١٨ .

(١٧) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٩٩ .

(١٨) أحد صفوت : جهره خطب العرب ص ٢١٢ .

(١٩) البغدادي : تاريخ ج ٢ ص ١٦٥ .

الطبري : الرسل والملوكة ج ٤ ص ٣٢٣ .

(٢٠) القرآن الكريم : سورة النحل آية ٩٠ .

اجتهاده الشخصي واستقلاله في تعيين السولاة من الامويين في مناصب الدولة الهامة^(٢٣). ولما كان محتاجا الى مساعدين ، فقد اختار المساعدين من أهل بيته ، وأهل بيته كانوا رجالا قبيلة قوية طامعة الى المال والسلطان ، فانجذبت هممتهم الى الاستبداد دون النظر الى رأي الأمة مستغلين سماحة ولين الخليفة الجليل ، الأمر الذي أغضب منه كبار الصحابة من أهل الشورى وأسخط عليه أهل الورع والتقوى من المسلمين وأثار الناس على سلطان قريش واستشارها عن باقي القبائل^(٢٤). ويذكر الطبري المحاورة التي جرت بين سعيد بن العاص ووالي الكوفة ومالك الأشتر فيقول : قال سعيد : « إنما هذا السواد بستان قريش ، فقال الأشتر : أترزعهم أن السواد الذي أفاده الله علينا بأسيا فانا بستان لك ولقومك ، والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبا إلا أن يكون كأحدنا ، وتكلم معه القوم »^(٢٥). فقتل الخبر مضجعا الى الخليفة مما حدا به أن يكتب الى سعيد بن العاص عامله على الكوفة ليرسلهم الى معاوية في الشام لتأديبهم ومعاقبتهم ، فزاد الأمر سوءا حين استغل معاوية هذا الاجراء لصالحه^(٢٦)، لكن الخليفة أدرك

موظفون مسيطرون على الناس ، ولم تكن هناك سجون بالمعنى العام الذي نفهمه الآن ، وإنما كانت حدود الله تطبق على المعتدين ، وكان الناس متساوين في الحقوق والواجبات ، ولهذا كان الشعور بالمسؤولية تجاه الله والدولة راسخا وواضحا في نفوس الناس دونما حاجة الى رقابة من أحد . وتلك أعلى درجات الالتزام بالقيم الاخلاقية والمثل الانسانية . وحتى الاموال التي كانت تجبى لا تخرج عن الزكاة وأعشار الأراضي وبعض موارد التجارة^(٢٧). وكان المال كله لأمة ، فكانت الخزانة تسمى بيت مال المسلمين ، وأي تغير في هذه الأوضاع ، لابد أن يؤدي الى تغير في طبيعة الأمة الاسلامية . والخليفة عمر بن الخطاب عندما وضع الديوان^(٢٨)، لم يضع إلا ديوانا واحدا هو ديوان الجند والعطاء الذي يعطي لهم وينظم أمورهم ، ولكنه لم ينشأ دفاتر تخص فيها أموال الناس ، ولم يستحب الخليفة أموال الناس وأرواحهم ولم يستبد بالامر دولهم .

وفي عصر الخليفة عثمان بن عفان تغير الأمر ، لأن طبيعة الخلافة اختلفت ، فالخليفة كان يعتمد على

(٢١) الطبري : الأحكام السلطانية ص ١٤٦ وما بعدها . .

(٢٢) الطبري : ١ : تاريخ ج ٢ ص ١٥٤ .

(٢٣) يذكر الطبري عن المحاورة التي جرت بين الخليفة عثمان ومعارضيه حول تعيين الولاء للأمويين واستبداد الخليفة للولاة وانتقدهم الأمر ، منهم معاوية وعبد الله بن سعد بن أبي سرح وسعيد بن العاص وعمر بن العاص وعبد الله بن عامر وطلب منهم أن يجتهدوا في رأي المعارضين بهمزم . فلبى كل واحد من الولاء وجهها نظر مختلف من وجهة نظر المعارضين والمعايرة تقول في الطبري ، تختلف بها فرق عمرو بن العاص حيث نال الخليفة : « ترى لك قد ركبك الناس بأكثر من ، فاعزم أن تتحل ، فإن أبيت فاعزم أن تتحل ، فإن أبيت فاعزم مرزا ، وإمضي فدما .

الطبري : الرسل والمفرد ج ٤ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٢٤) يذكر الطبري : وتكلم الناس على عثمان بعد ولايته يستعين وتكلم فيه من تكلم وقالوا : أترى لقرية ، وحي الحسنى وتكلم الصباغ والأموال ، قال الله والمسلمين ، وأمر الحكم بن أبي العاص وعبد الله بن سعد بن أبي سرح طريفي رسول الله .

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ١٧٤ .

الطبري : الرسل والمفرد ج ٤ ص ٤٦١ وما بعدها .

(٢٥) الطبري : الرسل والمفرد ج ٤ ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٢٦) انظر المحاورة بين معاوية والمعارضين وقالت اليه فيها بعد من فتنة .

الطبري : الرسل والمفرد ج ٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .

القصيد فكتب إلى معاوية أن يعيدهم إليه ففعل فكانت بداية النعمة والفتنة^(٣٧).

ويعد مقتل الخليفة عثمان برز جانباً مثل أحدهما الأمويون ، ومثل الآخر باقي الأمة الذين بايعوا علياً باعتباره الخليفة المنتخب ، لذا فإن الخليفة الرابع رفض أن يكون رجلاً سياسياً ، فعندما نصحه المنيرة بن شعبة اللقفي بأن يدع ولاية بني أمية في أمكتهم حتى يستقر له الأمر ويجمع زمام الأمور في يده ثم يعزلهم ورفض ذلك^(٣٨) . لأنه كان يفهم الدولة من خلال الدين لا من خلال المصلحة ، وسادام ولاية بني أمية مكروهين من الأمة فلا معنى لمصانعتهم ولا بد من عزلهم^(٣٩) . وهذه هي بداية الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الرابع ، ومقتله يمثل نهاية حكم الأمة وبداية حكم الدولة .

وفي أثناء الصراع بين علي ومعاوية الذي لا بد أن نعتبره صراعاً بين نظرية الأمة ، وهي النظرية الإسلامية الرئيسية ، ونظرية الدولة وهي نظرية طائفة على طبيعة الحكم الإسلامي الذي يقوم على المبادئ التي ذكرناها

آنفاً^(٣٩) . لذا فقد استغل معاوية المطالبة بالثأر من قتل الخليفة عثمان ممثلاً للعصبة القبلية باعتبار أن الخليفة عثمان فرد أمويّ تخص المطالبة بدمه وأولياءه^(٤٠) ، وأن الله أوجب القصص له من قتله لقره تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً »^(٤١) . في حين ذكرت المصادر أن معاوية تلجأ حين طلب منه الخليفة النجدة^(٤٢) . ومع هذا فلا يبدو لمعاوية الحق من الناحية الشرعية والقانونية في المطالبة بثأر الخليفة المقتول ، فمثل هذه المطالبة وهذا الحق من اختصاص الخليفة الجديده باعتباره ممثلاً للأمة ، لأن عهد الأخذ بالثأر قد انتهى بمجيء الإسلام وقيام دولته ، والمأثور عن الرسول (ص) إلغاء العصبة القبلية بوضعه الدماء التي كانت في الجاهلية حيث قال : « ألا كل دم ومال ومأثرة في الجاهلية فإنه موضوع تحت قلعي هاتين إلا سداة الكعبة وسقاية الحاج فإنها مردودتان إلى أهلها »^(٤٣) . لكن مطالبة معاوية على ما يبدو كانت مطالبة سياسية أكثر منها مطالبة بدم الخليفة المقتول حيث اتضح ذلك فيما بعد حين صار معاوية يطالب علياً بتسليم قتل عثمان يقتلهم به وجعل الخلافة

(٣٧) نفس المصدر ص ٣٢٤ وما بعدها .

(٣٨) قال المنيرة بن شعبة للخطبة : يا أمير المؤمنين أنفذ طلعة إلى البحرين والكتب بعهد معاوية على الشام . فلما استطلعت الأمور فأنكرك وما تريد لهم . فجله في ذلك بصراب فقال المنيرة : والله ما صنعت له قبيها ولا أتبع له بعدها .

البحري : تاريخ ج ٢ ص ١٨٠ .

(٣٩) قال الخليفة علي : وأما الذي يلزم من الحق والمعرفة بدمائهم ضللت غرابة لا أولي منهم أسدا أبداً ، فإن أتباعاً لذلك خير لهم ، وإن أتبعوا وبليت لهم السيف .

البحري : الرسائل والفرد ج ٤ ص ٤٤٠ - ٤٤١ .

(٣٠) انظر نفس البحث ج ٣ ص ١١ .

(٣١) أين أهم التكرار : الفتوح ج ٢ ص ٤٦٦ .

ابن مزاحم : وقعة صلوات ص ٣٣ .

(٣٢) القرآن الكريم : سورة الأسراء آية ٣٣ .

(٣٣) قال معاوية للخليفة عثمان حين لقيه في المنيرة : قد قدمت لأعرف وليك وأخبرك إليه فمقتلك جرم . قال لا والله لو كنت لكرمت أن أقتل فتول . أنا ولي

الثأر ، أرفع لحيي فائس ، فرفع لهم يده حتى قتل .

البحري : تاريخ ج ٢ ص ١٧٥ .

(٣٤) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٦٠ .

وحين قيام دولة الأمويين (٤١ - ١٣٢ هـ) بخلافة معاوية ، قلعت الدولة والمعارضة تحيط بها من كل جانب ، لهذا لجأ الأمويون الى السياسة لحماية دولتهم من الأعداء المحيطين بها ، لذلك رأوا لزما عليهم أن يسلكوا مسلكا مغايرا لما كانت عليه دولة الراشدين ، وقد اختلفت الآراء في تقييم هذه السياسة سلبا أو إيجابا ، فالبعض ينمى عليهم الابتعاد عن سياسة الخلفاء الراشدين والأخبار في ذلك كثيرة^(٤٠) . بينما يرى آخرون أن الظروف السياسية هي التي حتمت اتخاذ ما نفلوه من مواقف^(٤١) . ولابد والأمر يحتاج الى تدقيق وإعادة نظر بعيدا عن التأثيرات أو الأهواء الشخصية حتى يستقيم البحث مع المنهجية التاريخية . لأن الكثير من الأخبار التي تناقلتها كتب التاريخ في بعض تصرفاتهم

شورى بين المسلمين^(٤٢) . وكان معاوية مصمما ورأيه قاطعا في ذلك^(٤٣) . وقد تبع ذلك ظهور الخلافات العميقة بين الجماعات الاسلامية التي كانت ترى ضرورة قتل قتلة عثمان في جانب علي بن أبي طالب ومن بين صفوف أتباعه^(٤٤) . وعندما آلت الخلافة الى معاوية بن أبي سفيان كان من المنتظر أن يبدأ بعملية محاكمة ضد قتلة عثمان وتطبيق مبدأ الشورى الذي طالب به . لكن الروايات لا تذكر شيئا عن قيام معاوية بذلك^(٤٥) . وقد ظهرت هذه الخلافات بشكل أعمق على أثر مقتل الخليفة الرابع وتسلم معاوية للسلطة وعدم تنفيذ ما طالب به . والواضح أن معاوية كان يرى الدولة بمنظار آخر غير الذي يراه الخليفة على وأصحابه ومن هنا كانت مطالبته بالحكم^(٤٦) . وكان الأهم كانت ترتب الأحداث الجسام في هذه الدولة الفتية .

(٣٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٤٤ ، ج ٥ ص ٧

ابن كثير : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٨٩ ، ٩١

ابن أحم : الفصح ج ٢ ص ١١٦

البلاذري : الأنساب ص ٣٠٢

(٣٦) يقول البلاذري : وكان قول معاوية قولا واحدا لا يضي .

البلاذري : أنساب الأشراف ص ٣٠٢

(٣٧) ابن كثير : الإمامة والسياسة ج ١ ص ٩٦

الدينوري : الأعيان الطوال ص ١٧٠

ابن كثير : البداية والنهاية ج ٧ ص ٣٦٠

البلاذري : الأنساب ص ٣٧٩

(٣٨) انظر المصادر السابقة التي تحدثت عن الفتنة .

(٣٩) قال معاوية للمعاريضين : وأصيري أو كانت الأمور على رأيكم ولأيكم .

ما استطعت الأمور لأهل الإسلام يوما ولا ليلة ، ولكن الله يفضيها

وبعدها وهو بالغ أمره ، لعلوا الخير وقولوه .

الطبري : الرسل والملوك ج ٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٥

(٤٠) انظر المقالة التي جرت بين معاوية والفتنة في الدرر حول مسألة شرعية والتي انتهت بنصب هذا الفتنة حيث قال : والله لا أسكن معاوية أرضا ، كما تحب الفتنة عبادة

ابن الضمعت معاوية وأباهم بالخروج على الشرعية الاسلامية .

الشافعي : الرسالة ص ٤٤٦

ابن عبد البر : كتاب الاستبصار ص ١٧

(٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١١٣ - ١١٤ .

كانت مجافية للشرع ولربما أن بعضها كان مبالغاً فيه أحياناً^(١٦).

فمعاوية بن أبي سفيان اتبع منذ بداية حكمه سياسة مركزية قوية وأصبحت دمشق في عهده مركز الثقل في الدولة . وقد حرص على أن تكون السلطة السياسية بيديه كاملة للدرجة أنه استحدث وراثته للحكم فيها بعد ، مع أن الأساس في الخلافة الإسلامية أن تقوم على اختيار المسلمين ويتراضى منهم ، فيتولاها أصلحهم ومن يجتمع عليه رأيهم ويشروط معينة^(١٧).

ويبدو أن يحمل الظروف السياسية والاجتماعية هي التي فرضت هذا التطور في نظرة الأمويين للحكم بعد أن انتقلت الخلافة اليهم وفي ظروف صعبة للغاية . فمجتمع الجزيرة العربية ، وخاصة مجتمع المدينة هو مجتمع بدوي يألف من أن تحكمه سلطة مركزية ، إذ لابد أن يشارك في النظام السياسي الذي يخضع له ، فالشورى تتوافق وحاجاته آنذاك باعتبارها التطبيق العملي لاتباعه السياسي فيه منذ عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين . أما مجتمع الشام فهو مجتمع صغبر مستقر ، ومثل هذا المجتمع يركن الى النظام الملكي

المستقر ، ناهيك أن معاوية قدمه لنجل هذا الأسلوب في الحكم منذ تولى ولاية الشام في عهد الخليفة عمر بن الخطاب وأصبح له في نفوسهم ثقة ومكانة لا ينازعه فيها أحد^(١٨) . والأرجح أن معاوية قد نجح في التوفيق بين الرأيين ، فمن ناحية طبق نظام الوراثة حين طلب مبايعة يزيد ولياً للعهد . والاستمرار في البيعة العامة والخاصة كأساس لمشاركة الناس في اختيار خليفتهم رغم ما رافق ذلك من استخدام أساليب القسر والتشهير والاكراه أحياناً^(١٩) . كما برر معاوية هذا الاتجاه بالفتن والثورات التي اكتوى المسلمون بنارها فترة لا تقل عن ثمانية عشر عاماً . ويجعل الخسائر والضحايا والأموال التي استنزفت فرضت على معاوية أن يفكر بطريقة تنأى بالمسلمين عن الخلاف مرة ثانية ، ففاده رأيه الى جعلها وراثية . لكننا لا نملك الدليل على تبرير مثل هذا الرأي . لذا فقد رافقت هذا الاتجاه صمغيات كثيرة استمرت تعاصر الدولة الأموية حتى النهاية^(٢٠) . كما برر ذلك باستقرار الأوضاع في بيزنطة ، وحتى لا تتعرض حدود الدولة الشمالية من بعده اذا ترك الخلافة دون حسم ووقع المسلمون في الفتنة مرة أخرى . الأمر الذي يشجع بيزنطة على مهاجمة الدولة الإسلامية واسترجاع ما فقدته

(١٦) يذكر الطبري في حادثة مقتل الحسين بن علي بأن يزيد بن معاوية قال : لعن الله من مرجأته - بقصد عهد الله بن يزيد - لما قاله لول صاحب ما سألني حصلة أبداً إلا أعطيتها إياه ولما دلت الخيف من بكل ما استطعت ولو بجلائق بعض وأبدي مولى الله نفسى طاربت ولو مكان آخر يقول : أما والله يا حسين ، لو أنا صاحبك ما فلتكت ونصوص أخرى كثيرة . يبدأ بذكر البيهقي أن يزيد أبلغ عهد الله بن يزيد يفرج الحسين من مكة الى الكوفة حيث قال : وقد بل به بذلك من بين البلدان وأهلك من بين الأمان ، فإن قتله ، ولا رجعت الى نسيك وإلى أبيك عهد ، فاسفر أن يفرجك .

البيهقي : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٢ .

الطبري : الفرس والمرك ج ٥ ص ١٠٠-١١٠ .

(١٧) المازدي : الأحكام السلطانية ص ١١٠-١١١ .

يوسف النش : الدولة الأموية ص ٣٣٩-٣٤٠ .

(١٨) قال معاوية لمعاوية بن زيد وأبداً عليه فاعلموا برأسه وخيته : إن هذه ليست بفرس الكوفة ، وأورق أهل الشام ما صمغ بي وأنا منهم ما ملكت أن أباهم حكم حق يقتلوكم .

الطبري : الفرس والمرك ج ٤ ص ٣٢٦ .

(١٩) البيهقي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦-٢٢٢ .

(٢٠) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، ٢٥٥ وما بعدها .

خرجت الحوارج التي اعتزلت أيام على بشهر زور على معاوية وقاومة فاستعان ببعض مؤيديه من أهل الكوفة للقضاء عليهم^(٥١). وحاول أهل البصرة القيام بحركة مسلحة ضد معاوية فأخذها^(٥٢). وكذلك فعل أصحاب عليّ الذين بقوا على ولائه بعد معركة صفين^(٥٣). أما الحجاز فقد سقط على بني أمية ونزعهم الملك مثلاً في الحركة الزيرية^(٥٤). وهمت مصر بالخروج لولا عمرو بن العاص ، فقد كان داعية العرب رأياً وحزماً وعقلاً ولساناً ، فساسها بالطريقة التي تؤهله قيادتها^(٥٥). وهاجت عليه الروم فصالحها على مائة ألف دينار^(٥٦). هذا الموقف الحازم من معاوية تجاه معارضة ما كان بمقدور أحد مجابهته والانتصار عليه في مثل تلك الظروف المضطربة لولا تلك الوقفة القوية منه الذي استطاع بها تخليص الدولة من خطر محقق وسقوط محقق . وربما من الحق أن نقرر أن هذه الحركات لعبت دوراً سياسياً في إضعاف الدولة فيها حتى أسقطتها في النهاية .

منها في بداية حركة الفتح^(٥٧). ولعل معاوية تجرأ على ذلك قياساً على إقرار ما حدث من قبل الخليفة عمر بن الخطاب عندما جاء زائراً إلى الشام ، ورأى معاوية يكسي الملابس الفاخرة المزركشة ، ولما سأل معاوية عن سبب ذلك قال : « حتى لا تفتن الرعية بمظاهر الحسن والرونقة لدى ملوك بيزنطة فأقره الخليفة على ذلك »^(٥٨). ونحن وإن كنا لا نستطيع تأكيد أوني هذه الرواية ، فإنها تدل - على الأقل - على أن الدولة البيزنطية كانت جاهزة في الذعنية الأموية حتى في أبسط مظاهر الحياة ومنها تعاملهم في أمر الخلافة^(٥٩). ومع هذا كله ، فإن رغبة الأمويين الشخصية بنقل الخلافة إليهم ، وإبعاد كل العناصر عنها كانت جاهزة هي الأخرى في أذهانهم وتفكيرهم^(٦٠).

هذا الاتجاه لدى الأمويين لم يتبل به للمعارضة رغم إدراكها لتلك الظروف المحيطة بالدولة . لذا ابتدأ حكمهم والمعارضة تقف وجهاً لوجه معهم . فقد

(٥٧) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٢٥-١٢٦ .

(٥٨) الألباني : المستطرف من كل فن مستطرف جلد ٢ ص ٢٧ .

(٥٩) ابن خلدون : كتاب التاريخ ج ٢ ص ٨١ .

(٥٠) استخدم معاوية كل الطرق والأساليب الصالحة الحسن بن علي ووليه التتارل من الخلافة الطبري يذكر أن رجال معاوية ومنهم للمرة بن شبة قتلوا إمام جيش الحسن بأنه قبل الصلح والتتارل لحماية حتى يفتاروا الخطر إلى للسكر .

ويذكر الطبري أن معاوية لم للحسن كل الشرور إلى طلبها دون تردد منها خرج ما في بيت الله الكوفة والانتاح من شتم إيه علي بن أبي طالب . لكن أمه الحسين عرضه لي ذلك .

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢١٥ .

(٥١) الطبري : الفرس والفرس ج ٥ ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٥٢) الطبري : الفرس والفرس ج ٥ ص ١٦٥ - ١٦٦ .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٣ ص ٢٠٥ .

(٥٣) نفس المصدر ص ١٦٧ .

(٥٤) ابن قتيبة : الامانة والسياسة ج ١٢ ص ١٦٣-١٦٤ .

(٥٥) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٥٥ .

أحمد الشريف : دور الجيوش ص ٣٧ وما بعدها .

(٥٦) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٢-٢٢٣ .

(٥٧) نفس المصدر ص ٢١٧ .

خطرا عليه في المستقبل رغم تمتعهم بالصلاحيات الواسعة^(٥٧).

وتشكلت خطة السيطرة على الأمصار الاسلامية باتمهاون : الأول تألف القبائل واسترضاء زعمائها بالمال والهبات ، فلذا بلغه عن رجل من القبائل ما يكره قطع لسانه بالعطاء^(٥٨) . ثم كسر شوكة القبائل ورجالها وتجريدهم من سلطانهم وبالتالي اضعافهم ووضعهم تحت سيطرته وأرسلمهم عن طريق الحيلة والمكر للحروب ولربما قتلهم هناك .^(٥٩) وقد ساعدتهم الظروف المظفوية وزيادة في تحقيق هذا الهدف^(٦٠) . وثانيها استخدام سياسة المصاهرة مع الأسر العربية ، فقد تزوج معاوية نفسه مرتين من قبيلة كلب الهيمانية على حين ضعف شأن قبيلة قيس^(٦١) . وبذلك أصبح للمصيبة القبلية مكان في حكمهم ، وكان لها تأثير بالغ في حياة العرب . وقد أدت انحياز الخلافة الأموية لأحد الفريقين إلى قيام العداء بينهما وسريان هذا العداء في الدولة ، لأن الولاء ما زال عند معظم العرب للعشيرة والقبيلة أقوى من ولائه لأي شيء آخر ، مما جر إلى التباعد والضعف الذي انعكس على الدولة فيما بعد .

كما جاء معاوية إلى سياسة ضرب الخصوم وتصفيتهم لتثبيت أركان الدولة وقواعدها فقد قتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد حين غشي من عظم سلطانه في الشام ،

ويرى فلهورن أن الدولة الأموية واجهت مشكلة رئيسية في إقامة أساس جديد لكيانها ، وتثلت هذه المشكلة في تحويل نظام الحكم الذي كان ممثلا في نظرية الأمة إلى حكم سياسي دينوي يقوم على مصالح العصبية القبلية بشكل خاص وسيادة العنصر العربي بشكل عام^(٥٧) . وتلك لا شك نظرية جديدة لم يعرفها المسلمون من قبل ، لكن على ما يبدو أن الظروف السياسية حتمت عليهم صياغة مثل هذا الواقع الجديد لمسايرة التطور الذي نجم عنه افتراق كلمة الأمة بعد عهد الراشدين ، هذا الافتراق أحدث شرعا عميقا في التركيبة السياسية والاجتماعية للدولة ، مما خلف وضعها جديدا يصعب السيطرة عليه أو التوفيق معه .

وإذا هذا الواقع الصعب عند معاوية إلى جملة إجراءات المقاومة المعارضة من جهة ، وتثبيت الحالة الجديدة من جهة أخرى . منها اهتمامه على رجال أكفاء وأقرباء لتطبيق سياسته الجديدة كعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وزيد بن أبيه^(٥٨) . وبذلك تمكن معاوية من بسط سيطرته القوية على الولايات الاسلامية هؤلاء المخلصين له ولسياسته مع مراعاة ضبطهم بين الحين والحين في حكم ولايتهم جريما على سياسته المعروفة : « ولو أن يبيي وبين الناس شعرة ما انقطعت »^(٥٩) . وحتى لا يستأثروا بالسلطة ويصبحوا

(٥٧) فلهورن : الدولة العربية من ٦٣٢ وما بعدها .

(٥٨) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٦-٢١٤ .

(٥٩) المعبر : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٦٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢١٦-٢١٤ .

(٦١) المعبر : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٦٢) نفس المصدر والصفحة

(٦٣) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

Bernard Lewis : *Abbasids Encyclopedia of Islam* p.30.

(٦٤) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٣٦ .

جانب للمسلمين^(٦٩) وأدت إلى تعميق العداء لهم من قبل العناصر المعارضة لسياساتهم عما أصعب ذلك ثورات وحركات مطالبة بالثأر منهم^(٧٠) ، ومع عظم هذه الحادثة لكنها على ما يبدو حادثة تتكرر عند معظم الساسة في مختلف العصور بحق خصومهم السياسيين^(٧١) . وقد أدخل معاوية في كرهه لآل علي حين وهب أرض فُدك لروان بن الحكم لينفذ بذلك العلويين^(٧٢) . وما كان يحسب معاوية أن هذه السياسة تزيد من سعة الخلاف بين البيتين العلوي والأموي فيما بعد .

واقفه معاوية إلى سياسة تفريق الأموال بين الخصوم والأحوان معا ، حتى استطاع بغطائه السخنة أن يكسب بعض خصومه السياسيين ويؤلف الأحوان على ولائهم له . فقد ذكر السيوطي وهو مؤرخ متأخر (٩١١ هـ) قصة معاوية مع عفيف بن أبي طالب وإعطائه مائة ألف دينار حينما رفض أخوه علي بن أبي طالب إعطائه مثل هذا المبلغ حين طلب منه^(٧٣) . وأخذ يتخلص من رجالات قريش بأغراءات المال كما فعل مع جبه الله بن عامر حين عزله من البصرة وأعطاه ما أصاب بها من مال وزوجة ابنته^(٧٤) ، من خلال هذا النص يظهر أن معاوية

لجّل الناس إليه لما كان عندهم من آثار أبيه في الفتح ، فأمر طيبيه النصراني ابن آثال أن يمثّل في قتله ففس له شرية مسمومة مات منها . وكأذا معاوية الطيب القاتل بأن ولاء خراج حصص وضع عنه خراجها ما عاش^(٧٥) ، وقتل حجر بن عدي وأصحابه لما اتهمهم زياد بن أبيه أنهم يريدون الفتنة ، وأنهم علموا الطاعة وذلك على الرغم من علمه بمبالغة زياد بهذه التهمة^(٧٦) . وقد ندم معاوية نفسه على تنفيذ هذا الاجراء من خلال المناقشة التي دارت بينه وبين عائشة أم المؤمنين في مكة حين قال لها : « ما أهد نفسي حلياً بعد قتلي حجراً وأصحاب حجر »^(٧٧) لقد تصور معاوية أن موقف حجر بن عدي فيه خطر على مصالح البيت الأموي وهو الذي وقف بجانب علي ضد معاوية منذ البداية ، ورغم ذلك فقد بالغ معاوية في هذا الاجراء ، لأن العلوان على النص في الاسلام يكون ذنب جرم كبير ، حيث يقول القرآن الكريم : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق »^(٧٨) ، ولأن العرب هم قيمة ومكانة في ذلك الوقت فكيف يقدم معاوية على قتلهم ؟ ان هذه الحادثة سببت للبيت الأموي شرخاً كبيراً ومعارضة قوية من

(٦٩) الطبري : الرسل والملوكة ج ٥ ص ٢٢٧ .

الطبري : دور الحجاز ص ٤١٢ .

(٧٠) نفس المصدر السابق ج ٥ ص ٢٥٤ وما بعدها .

(٧١) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .

(٧٢) القرآن الكريم : سورة الأنعام آية ١٥١ .

(٧٣) قلت حاشية أم المؤمنين حفصة حين قالت : أهدت حجيراً وأصحابه ، حين حارب حاكمهم ؟ لما في سمعت رسول الله يقول : « لا يهرج عروا نفر يهضب

ثم أهل السبلات » ، قال : لم يهرج رجل واحد يأم للمؤمنين .

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ .

(٧٤) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٧ وما بعدها .

الذهبي : تاريخ الاسلام ج ٢ ص ٢٧٦ .

(٧٥) الطبري : الرسل والملوكة ج ٨ ص ٢٨٧ - ٢٩٤ ، ج ٥ ص ٢٢٧ .

(٧٦) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢٢٣ .

(٧٧) السيوطي : تاريخ الخلفاء ص ٢٠٤ .

(٧٨) الطبري : الرسل والملوكة ج ٥ ص ١٧٠ - ١٧١ .

أحمد الشريف : دور الحجاز ص ٤١٢ .

ذلك عند أبي سفيان ، ومن هنا جاء قوله (ص) :
« من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » (٧٥) .

أما في العراق وهو المصير المارض للأمويين فقد تركزت المعارضة فيه بجهتين : الكوفة والبصرة محتجا بسياسة التعتن والحيف الذي لحق به من جراء انتقال السلطة السياسية للأمويين (٧٦) . كما ثقل عليه أن يكون مصرا تابعا للشام بعد أن كانت عاصمة الدولة في بلاده ، وخسرانه للكثير من الامتيازات السياسية والمالية التي كانت بيده (٧٧) . فشلت هذه المنطقة مسرحا للصراع بين الأمويين وبخسومهم من بني هاشم وشيبتهم بالعراق الذين لا يعترفوا بولاية معاوية اعترافا حقيقيا . (٧٨) لكن من الثابت أن معاوية حضر الى الكوفة وأن الحسن بن علي قد بايعه وسط ظروف صعبة (٧٩) . وبذلك عم التفرع هذا الواقع الجديد الذي فرض على الناس فرضا وبالقوة والعنف . كما رفعت البيعة من قبل آل بيته وعلى رأسهم أخوه الحسين بن علي الذي كان أكثر شدة وجرة منه . (٨٠)

ووجه لمعاوية اتهام آخر بأنه كان يحاول نقل منبر الرسول (ص) من المدينة الى الشام حتى لا تبقى من

كان يتصرف في الأموال كما تقتضيه سياسة الملك لتحقيق الأهداف التي يرمي إليها . مما أفسح المجال للمعارضين من توجيه النقد واللوم له ولسياسته آنذاك ، لا سيما أن مثل هذه السياسة لم تكن مألوفة في عهد الراشدين .

إن الذي دعا معاوية الى اتباع هذه السياسة المتشددة هي موقف المعارضة الشديدة التي أحاطت بدولته من كل جانب وعند البداية كما مر بنا . ويرجع السبب الرئيسي في موقف المعارضة الدينية والسياسية لموقفهم من تغير نظام الحكم ، كما يروهم ليسوا من السابقين في الاسلام ، فمعارضتهم للاسلام كانت مثالة في أذهان الناس ، مع مراعاة أن هذه المعارضة فرضتها في بعض الأحيان أسباب سياسية واجتماعية ودينية واتصالية ، إذ أن زعامة قريش تحولت لبني هاشم دون بني عبد مناف ، وبدا محمد بن عبد الله وهو من أوسط الناس نسب الرسول الموصى اليه يحظى بتقدير السام والأرض .

وفي تهديد الأصنام يرون ذلك تمهيدا مباشرا لتجاربتهم في مكة ، فأرادوا أن الاسلام كسر لتجاربتهم ومكانتهم الاجتماعية . ولقد أدرك الرسول (ص) ذلك تماما وكان مقدرا لهذا الشعور حين حاول أن يتلافى

(٧٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٢ ص ٥٥

(٧٦) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ وما بعدها

بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ص ١٢١

(٧٧) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ وما بعدها

(٧٨) نفس المصدر السابق والمصنفات

(٧٩) من هذه الظروف الصعبة موقف أهل العراق المتردد من شر وط المبيعة له وهي : تسالون من سلالت وطاريون من حاربت . والدخول في قتال معاوية حتى إن أحد الحوارج طمته بطلعة كانت تطله . لئلا ياد منهم بشها ونعرا . وتفرق الأمر بعد أن أصبح عن مقتل قيس بن سعد بن حبان الأنصاري قائد جيشه . وبعد أن أعطى له العهد بالولاية بعد معاوية ، وتقبل معاوية لشروطه الأخرى .

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٦٢ - ١٦٣

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٣ ص ٢٠٣

الذهبي : تاريخ الاسلام ج ٢ ص ٢٠٨

(٨٠) البغوي : تاريخ ج ٢ ص ٢١٦ - ٢١٧

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ١٦٠ وما بعدها .

من حيث المبدأ كل تمييز بين العرب والموالي ويطالب بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية عليهم وتصافهم من التعدي والظلم واعتبارهم مثل العرب في الحقوق والواجبات ، وليس هناك من سبب مباشر يدعو للتمييز بينهم وبين العرب ، ما داموا قد دخلوا في الإسلام وحاربوا في صفوفه ضد الأعداء في بلادهم وخارجها وأن اخلاصهم أصبح واضحا في سبيله^(٨٦) . هذا الأمر شعر به بعض خلفاء ولاة بني أمية كعمر بن عبد العزيز ونصر بن سيار وحاولوا إصلاحه ، لكن ظروف المجتمع في خراسان وغيرها وحالة التدهار والتدخل حالت دون ذلك^(٨٧) .

ومع كل الذي يقال في سياسة الدولة الأموية في بلاد فارس ، فإن الشعبية لعبت دورا بارزا في التمتع على الإصلاحات هناك وابرأز المساواة لتشويه سمعتها وبالتالي اسقاط الحكم العربي واطهاره بالمظهر غير الشرعي في تلك البلاد ، وقد تنبه نصر بن سيار عامل الأمويين الى ذلك فكتب الى الخليفة يدعو الى اليقظة والحل مما يحاط بدولته من دسائس ومؤامرات بعد أن أعيته حيل الكرماني في خراسان وظهور أبي مسلم . فكتب اليه يقول^(٨٨) :

آثار الخلافة بقية^(٨٩) . ونحن نرى في تعليقنا على هذا النص بأن المنبر في الإسلام يرمز الى القيام بالدعوة الإسلامية وأن معاوية وهو يستمد ليد الفتح كان يرغب في سند ديني فكان تفكيره في نقل المنبر الى الشام ، لكنه أدرك بصيرته أن المعارضة ستكون شديدة إذ يفرق بين مرقد الرسول (ص) ومنبره في المدينة وأنه سيخلق مادة للتشهير به وهو الذي يعلم جيدا فعالية الأمر المادي للتشهير ، فقد مارسها هو نفسه في قميص عثمان . وعندما أدرك ذلك كله ادعى أن الأرضة^(٩٠) قد أثرت في المنبر فأعاده وكساه^(٩١) . ويبدو أن معاوية لم يخالفه التوفيق في هذا الاجراء مما ساعد على تعميق نظرة الشك والريبة اليه وإلى دولته .

كما شهدت منطقة خراسان سياسة أموية محففة بجعلها موردا للشام وذلك بفرض ضرائب الجزية وإخراج أهلها والاستحواذ على الأراضي التي كان ملوك الفرس يستصحبونها لأنفسهم من الضياع العامة وجعلها صافية لنفسه وأهل بيته^(٩٢) . بالإضافة الى ملايين الدراهم للمتحصلة منهم كضرائب للدولة^(٩٣) . كما ظهر تيار اسلامي متمثل بموقف الخوارج واستنكارهم

(٨٦) الطبري : الفرس والروم ج ٥ ص ٢٣٨

(٨٧) الأرضة : هي آلة الخشب ، يقال أرضت الخيل ، فهي ماروسة لها ولست لها الأرضة وأكلها . والأرضة دودة يهاض شبة النملة تظهر في أيام الربيع

ابن منظور : لسان العرب ج ٨ ص ٢٨١

(٨٨) Arnold : The Caliphate p. 10 .

(٨٩) يذكر البغدادي : بأن معاوية أخرج من كل بلد ما كانت ملوك الفرس تستصحب لآلئها من الضياع العامة وجعلها صافية لنفسه ، فأنفذه جماعة من أهل بيته وبذكر

المؤرخ تفاصيل أخرى كثيرة .

البغدادي : تاريخ ج ٢ ص ٢٣٣ وما بعدها

(٩٠) نفس المصدر والمقدمة

(٩١) للهارون : الدولة العباسية ص ٤٧١

(٩٢) صيدق الخطيب : الحكم الأموي في خراسان ص ١٤٥

(٩٣) الدينوري : الأغاني الطوال ص ٣٠

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٤ ص ٣٠٣

بندل جزوي : من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ص ٨٦ - ٨٧ .

أرى بين الرماد وميض نار
وانحسب أن يكون له ضرام
فإن النار بالسودجين تذكى
وإن الحرب مبدؤها كلام
فقلت من التعجب ليت شعري
البقايا أمية أم نيام
وكان لسياسة معاوية أثر سلمي في نفوس بعض
القبائل العربية ، لحادثة مقتل عبد الرحمن بن خالد بن
الوليد أثرت في نفوس بني غزوم ، فزادوا بغضا لبني
أمية ، فوق ما كانت تجمده عليهم بطون قريش الأخرى
التي لم يصبح لها نصيب في الحكم^(٨٩) . وكان لقبيلة
خزاعة في خراسان موقف معاد للأمويين لاهمالهم شأن
هذه القبيلة المعروفة برجالها وولايتها للدعوة الإسلامية
منذ البداية ، مما جعلها تتمتع بالدعوة العباسية في قراها
في خراسان ، ويكون سليمان بن كثير الخزازي كبير
الدعاة فيها وقد انضم للدعوة العباسية مع سليمان
أخوته ومواليه ، ومن الخزازيين غيلان بن عبد الله
الخرزازي ، ومحمد بن رزيق وأخوه عثمان ، ولعبت
بعض قراهم مثل سفيلنج دورا في ذلك ، ويبدو أن
خزاعة كانت تريد الانتقام من قريش ممثلة في الأمويين ،
فقد زعم بعض الناس أن خزاعة دلت أبا حزة الخزازي
على عورتهم وأدخلوهم عليهم فقتلوهم وكانت المقتلة
على قريش ، هم كانوا أكثر الناس وبهم كانت الشوكة
فأصيب منهم عدد كبير . كما داهمت خزاعة الحارورية
ضد قريش^(٩٠) . ثم دور قبيلة تميم غير المشكور في
نزاعات العرب في خراسان وذلك بسبب غيرتهم الدائمة

من غيرهم من القبائل القيسية ، وبسبب استغلال
خلفاء بني أمية لتلك الغيرة واستخدام التمييز - وهم
كثير - استخدما سيفا بحيث نستطيع أن نقول إن بني
أمية استضعفوا التمييزين واستغلوا جهل زعمائهم
فعبثوا بهم ، ومن بين حوالي أكثر من أربعين عاملا تولوا
أمر خراسان في العصر الأموي لا نجد إلا واحدا جديرا
بالذكر وهو وكيع بن سواد الذي اشترك في مصرع
قتيبة بن مسلم الباهلي بتحريض من سليمان بن عبد
الملك^(٩١) . وكان مقتل قتيبة هو الحادث الحاسم في
ضعف الصف العربي ومصر العرب في خراسان رغم أن
نتائجه لم تتضح إلا مع الزمن الطويل .

وبما زاد الأمر تعقيدا على السياسة الأموية ما صرح به
معاوية نفسه حين قدم المدينة يستطلع الأحوال فيها
تمهيدا لمبايعة يزيد بولاية العهد ، فردوا عليه بأن اخلافة
ليست بقبصرية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء ،
وإنما هي في قريش لمن كان لها أهل عن ارتضاء المسلمون
لأنفسهم ، فعارضهم في رأيهم معارضة شديدة^(٩٢) .
ولرغبة معاوية في جعل اخلافة في البيت السفيفي أثار
حقيظة البيت المرواني مما أثار الشحنة بين البيتين وبالتالي
اضعافها ، وهذا واضح من كتاب معاوية إلى مروان بن
الحكم عامله على المدينة يطلب منه أخذ البيعة ليزيد ،
وكان جواب مروان ما يوحي به على خير ما يجب ، فعزله
معاوية وولى مكانه سعيد بن العاص ، مما أغضب
مروان وقرر العودة إلى الشام في أهل بيته ووفد كبير في
أحواله من كنانة وناقش معاوية في الأمرين لأن بان لهم
حق المشورة في ذلك ، وحاول معاوية إصلاح ذات البين

(٨٩) أحمد الشرب : دور الحجاز ٤١٢

(٩٠) الطبري : قرسل والمرك : ج ٧ ص ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٣١٩

(٩١) الطبري : الرسل والمرك ج ٦ ص ٥٠٦ ومبداها

(٩٢) نفس المصدر السابق ١٧٥ - ١٧٧

وعبد العزيز ، وجعلها في العهد^(٩٥) . واستبعد خالد بن يزيد بن معاوية^(٩٦) عما أدى الى اضعاف البيت الاموي في المدى البعيد . وهكذا فان ما أقدم عليه معاوية من نظام التوريث أثبت أنه لم يحسن التقدير ، فقد ظهرت الخلافات بعد موت معاوية مباشرة وبدأ الانتفاض على يزيد منذ تولي الخلافة والتي جرت على الدولة السيلات والكرارات واستبيح فيه الكثير من الحرمات والدماء ، وذهب في خلافه من يد بني أبي سفيان للملك الذي ظن معاوية أنه وطده لبيته^(٩٧) . أما مروان بن الحكم الذي جاء الى الحكم على اثر مؤتمر الجابية^(٩٨) الذي نجم عنه افتراق كلمة القيسية واليمانية نتيجة اعتماده على سياسة القوة والعصية القبلية مما أضعف العنصر العربي الذي تعتمد عليه الدولة ، وقد ستم العرب السياسة الأموية التي تفرق بينهم وخاصة بعد موقعة مرج راحط المعروفة^(٩٩) فلم يكن مروان بن الحكم محببا الى الأمة أو الى نفوس العامة ، وقد عبرت نائلة بنت الفرافصة زوج عثمان عن ذلك حين قالت :

بأن فرض له ألف دينار وفي أهل بيته مائة^(١٠٠) . كما رفض سعيد بن العاص والي المدينة الجند هذه السياسة أيضا وكتب الى معاوية يقول : « العجب مما صنع أمير المؤمنين بنا في قرابتنا ، أن يعضن بعضنا على بعض ، وإدخاله القطيعة بيننا والشحناء وتوارث الأولاد ذلك ، فوالله لو لم تكن بني أب واحد الا بما جمعنا الله عليه من نصرة الخليفة للظلم ، واجتماع كلمتنا لكان حقا علينا أن نرعى ذلك والذي أدركتنا به خير »^(١٠١) ، فكتب اليه معاوية يتنصل من ذلك ، وكان هذه السياسة التي سلكها معاوية أثرها الجيد في العلاقة بعد ذلك بين فرعي البيت الأموي ، واستمرت العلاقة تتباعد حتى انقسم البيت الأموي الى فرعين متميزين ، الفرع السفهاني والفرع مرواني ، وكما أبعد البيت السفهاني فرع مروان ، فان المروانيين حين وصل الحكم الى أيديهم تداولوه بينهم ولم يجهلوا للفرع السفهاني منه شيئا . وهذا واضح من نقل مروان ولاية العهد لولديه عبد الملك

(٩٣) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٢٩٤

(٩٤) نفس المصدر ص ٦١٠ - ٦١١

أحمد الشريف : دور الجلبان ٤١٣

لأن الفقرة بن شعبة بعد مناقشة معاوية في يده ابن يزيد وقبوله ذلك : لقد وضعت رجل معاوية في فرس بعد للثابة على أنه عهد وثلث عليهم فشا لا يرق أبدا .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج ٣ ص ٢٤٩

ابن قتيبة : الامامة والسياسة ج ١ ص ١٢٤

أحمد الشريف : دور الجلبان ص ٤١٢

(٩٥) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٦١٠

أحمد الشريف : دور الجلبان ص ٤١٣

(٩٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٦١٠ - ٦١١

(٩٧) تيزم عهد يزيد بمعاوية معروفة ، ففي السنة الأولى من خلافته قتل الحسين بن علي وأهل بيته ومنزله . وفي السنة الثانية استبيح حرم ورسول الله (ص) ، وانتكحت حرمه للدولة ، وفي السنة الثالثة سلكت الدماء في الكعبة وضربت بالمجنون .

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٤٩

الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٤٦٧ - ٤٧٠

أحمد الشريف : دور الجلبان ٤١٤ وملاحقها

(٩٨) الطبري : الرسل والملوك ج ٥ ص ٥٣٥ - ٥٣٦

(٩٩) البلاذري : أنساب الأشراف ج ٥ ص ١٣

الدولة في ذلك^(١٠٤) . لقد ترك مقتل عمرو بن سعيد الأشدق أثرا كبيرا على موقف عبد الملك والأسرة الأموية ، لكن الظروف المضطربة كانت تقتضي منه هذا الاجراء ، لأن التهاون في أمره قد يقوض وحدة الأسرة الأموية الحاكمة ولربما أمان الدولة معا ، وقد كان مقتله هذا عبرة للآخرين ، لأنه لو توسر هذا الطرف لعمرولما تردد في قتل عبد الملك ، وفي كلتا الحالتين ضعف ووهن للأسرة الأموية ودولتها .^(١٠٥)

وحاول عبد الملك التوفيق بين القبائل العربية القيسية واليمانية التي اشتد الصراع القبلي بينها الذي يعود تاريخه الى بداية حكم الأمويين و زاد سعيها بعد معركة مرج راحط لاضعاف أثر العصبة القبلية التي أصبحت خطرا مباشرا على الدولة ، وينقل لنا البلاذري والأصفهاني روايات متعددة ومتشابهة في ذلك^(١٠٦) . وقد وفق عبد الملك نوحا ما في تحجيم هذا الصراع القبلي وخاصة بعد مقتل عبد الله بن الزبير وكبح جماح جميع الأطراف القبلية ، وهذا واضح في أن سنواته الأخيرة كانت خالية من أي صراع قبل مسلح^(١٠٧) . وقد كان هذا عملا شاقا جدا طالما أن سياسة ذلك العصر كانت تعتمد الى درجة كبيرة على التضاهم مع القبائل ، وهذا وأن العصبة

ليس له عند الناس هيبة ولا حجة^(١٠٨) . وقد يكون هذا رأيا شخصيا صادرا عن موقف معين ، لكن حوادث الفتنة في عهد عثمان قد أظهرته بمظهر المشارك فيها بلا شك^(١٠٩) . ومع هذا فإن أهمية خلافته تكمن في انقاذ البيت الأموي في حالة التداخي والتفرق بعد موت يزيد الأول ففرع كيف يحفظ لبني أمية بالسلطان والقوة في وقت تركت هذه الحوادث التاريخية لها أصداء واسعة في نفوس الناس ، لعبت دورا كبيرا في تأليب المجتمع ضد الأمويين وسالمت في اضعافهم واسقاطهم في النهاية .

كما جابهت خلافة عبد الملك بن مروان حركات قوية كانت تقتضي على الخلافة والدولة معا . منها حركة المختار بن أبي عبيد القنفي في الكوفة ، وحركة الخوارج والزبيريين في العراق والحجاز وحركة عمرو بن سعيد بن العاص الأشدق في الشام^(١١٠) . وقد وصفت هذه الحركات حكم الأمويين بالجور والظلم^(١١١) . ولقد تصرف عبد الملك تبعا لما يميله عليه الموقف السياسي لأن المحافظة على الدولة واستمرارها كان فوق كل اعتبار بعد أن أحيته الحيل في أمر احتواء هذه الحركات ، فقتضى عليها الواجدة ثل الأخرى بعد أن وضع كل إمكانيات

(١٠١) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ١٧٥

الطبري : الرسل والمرك ج ٣ ص ٣١٢

(١٠٢) انظر نص المسند بين علي وعثمان ، وعثمان وزوجته ثالثة بنت الفارصة وعثمان وعمروان ومغاز حول الفتنة .

الطبري : الرسل والمرك ج ٤ ص ٣٦٦ - ٣٦٥

(١٠٣) الطبري : الرسل والمرك ج ٦ ص ٧٠٦ وما بعدها

(١٠٤) نفس المصدر ص ٢٩٠

(١٠٥) الديهري : الأخبار الطوال ص ٣٠٦ - ٣١٤

(١٠٦) الديهري : الأخبار الطوال ص ٢٩٤ - ٢٩٥

ابن سعد : الطبقات ج ٥ ص ٢٦٩

جدا لأمر دكن : الخلافة الأموية ص ٢٠٤

(١٠٧) البلاذري : الأنساب ج ٥ ص ٣١٢ - ٣١٤

الأصفهاني : الأخبار ج ١٧ ص ١١١ وما بعدها

(١٠٨) البلاذري : الأنساب ج ٥ ص ٣٣٠

في عمان^(١١٣) ، وثورة عبد الرحمن بن الأشعث^(١١٤) ، هذه الحركات هزت الحكم الأموي وكانت أن تقوضه ، ورغم نجاح الخليفة في إخمادها والقضاء عليها إلا أنها تركت آثارا سلبية ظهرت آثارها فيما بعد . ولا شك أن سياسة الحجاج بن يوسف الثقفي القاسية كان لها دور فعال في إشعال هذه الحركات^(١١٥) . ما عدا ثورة الزنج هذه الثورة التي بلغت البصرة الأولى لثورتهم التالية في البصرة سنة ٢٥٥ هـ والتي استمرت أربع عشرة سنة ، والتي هزت بعنف أسس الامبراطورية العباسية . والذي يؤسف له أن مصادرها العربية سكنت عن سبب هذه الثورة وكيف نظمت سوى ذكر بعض الأسباب الهامشية لها . كما جابهت عبد الملك ثورات أخرى كان لها صدى كبير على أمن الدولة منها ثورة نجدة بن عامر الحنفي في اليمامة ، وحركة الأزارقة في منطقة الأهواز وكرمان وتهديدهم المباشر للبصرة ، وحركة الفرقة الصغرى في الموصل ، والأباضية في البصرة^(١١٦) . ويعود السبب الحقيقي لهذه الحركات إلى أن أصحابها كانوا يرون ضرورة تطبيق مبدأ المساواة بين جميع

القبيلة كانت آنذاك قوية بين أفراد البيت الأموي نفسه مما جعل مهمة الخليفة أكثر صعوبة ومشقة ، ومع ذلك فقد أثبت عبد الملك أنه رجل دولة قدير جعل نفسه فوق الأطراف القبيلة المتنازعة ، وقد ساعده على ذلك كونه قرشيا^(١١٨) - لكن خلفاءه كانوا أقل حظا في اجتياز هذا الممر الخطير لذلك فقد عاد الصراع القبلي للممر إلى الانفجار بشكل عنيف وكان سببا من أسباب تدهور الحكم الأموي وزواله .

ومن المشاكل التي جابهت سياسة عبد الملك ، الحرب الأهلية كثورة عبد الله بن الزبير للمعارض القوي في الحجاز والمطالب بالخلافة ، وقد قضى عليه عبد الملك بعد جهد جهيد^(١١٩) ، ويعود فشل حركة ابن الزبير إلى عدم كفاءته السياسية في الاستفادة من الفرص التي أتاحت له^(١٢٠) . وقد ترك مقتله أثرا في نفوس مؤيديه في الحجاز وغيره ظل يعاصر الدولة فيما بعد . كما جابه عبد الملك حركات أخرى مثل ثورة عبد الله بن الجارود^(١٢١) ، وثورة الزنج^(١٢٢) ، وخروج قبائل الأزد

(١٠٨) لهارون : الدولة العربية ص ٢١٦

دكن : الخلافة الأموية ص ١٧٢

(١٠٩) البلاذري : الأنساب ج ٥ ص ٣٨٨

الدنوري : الأخبار الطوال ص ٣٢١

السويدي : تاريخ الخلفاء ص ١٤٣

(١١٠) خليفة بن خياط : تاريخ ج ١ ص ٢٠٤

لهارون : الدولة العربية ص ٢٠٠

(١١١) البلاذري : أنساب الأشراف ج ٥ ص ٢٧٨

للذهبي : تاريخ الإسلام ج ٣ ص ١١٩

(١١٢) البلاذري : فروع البلدان ص ٣٣٣

(١١٣) نفس المصدر السابق ص ٣٩٩

للذهبي : تاريخ الإسلام ج ٦ ص ١٣٦

(١١٤) الطبري : الرسائل والمؤلفات

(١١٥) دكن : الخلافة الأموية ص ٢٦٠

(١١٦) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٢٧٧ ويليها

الطبري : الرسائل والمؤلفات ج ٦ ص ١٨٩ ويليها ج ٧ ص ٤٦٣

المسلمين ، وأن الخليفة يجب أن ينتخب انتخابا ، واعتبروا أن الأمويين مختصون للسلطة ، كما أن فترة الاضطراب السياسي ٦٤ - ٧٣ هـ وسياسات الحجاج القاسية في العراق كانتا بالتأكيد من بين العوامل التي شجعت هذه الحركات على تحدي الحكومة المركزية .

ورغم نجاح عبد الملك في القضاء على هذه الحركات في أواخر عهده وقيام وحدة سياسية قوية لدولته والتي مع اصلاحاته الادارية الكبيرة وضعت اساسا رصينا لأعظم الانجازات في عهد ابنه الوليد الذي يعتبر عصره عصر الزهو في التاريخ الأموي ، ورغم أن التاريخ الإسلامي ، إلا أن هذه الحركات قد بذرت بذرات معاوضة شديدة دائمة للأمويين ، فيها بعد ظلت تعالish دولتهم حتى النهاية .

لقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز تحويل الصورة التي ارتسمت عند العامة عن أعمال بني أمية فسمى أعمالهم مظالم وكتب إلى عماله جميعا برفعها وأخذ رآه فيها يستجد من أمر المسلمين حتى لا يظلم أحد^(١١٧) . وأمرهم أن يخلصوا سياستهم بالعدل بين الناس ويتقوا طرقتهم من الجور ويلغوا الجزية عن أسلم^(١١٨) . كما

منع الصدام بينه وبين الخوارج ومنع التعذيب والضرب بالسياط وغيرها من وسائل الاكراه في تحصيل الضرائب^(١١٩) . وأرضى العلويين بأنه منع شتم الامام علي الذي كان شائعا آنذاك ، ورد أرض فساد وكان معاوية قد أقطعها مروان بن الحكم فوهبها لابنه عبد العزيز فورثها عمر^(١٢٠) . وحاول مساواة العرب بالوالي ، كما لم يتعصب لقبيلة دون أخرى ولم يول واليا الا لكفايته وعقله ، كما عزل الولاة الذين تجرأوا على الحق والعدل أمثال الجراح بن عبد الله ولى مكانه عبد الرحمن بن نعيم وعبد الرحمن بن عبد الله القشيري والمرويين بالكفامة والعدل^(١٢١) . وبذلك ظهر الالتزام الديني واضحا في عهده أملا في انتصااص الثقة التي تولدت ضد الأمويين على مر العصور . ومن الذين ساهموا في مسيرة عمر السياسية العادلة رجاء بن حيوة الذي كان أشبه بمستشاره الخاص وكان يعينه في أمور دولته^(١٢٢) . لكن وفاته المفاجئة وقصر مدة حكمه (٩٩ - ١٠١ هـ) حالت دون تطبيق مثل هذه السياسة التي لو استمرت لحققت مرودا إيجابيا لصالح الناس والدولة ، لكن من جاء بعده قد أزال كل ما جاء به سلفه .

(١١٧) لال عمر : إلى الناس بلأه أصابع بلاد وشدة وجور ل أحكام الله وستين سنة ستمها عليهم حمل سوء . ليا تصدروا لغير والرفق والاحسان لاعتدوا حدثا في

قطع أو صلب حتى توافروني

الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٣٠٥

(١١٨) ذكر الطبري . بأن عمر بن عبد العزيز بلغ أمرا بكرههم أن جعله يأخذون الجزية من قوم قد أسلموا ، ومولى يارون بلا حمله وورقة . فطلب عمر المداخلة .

الطبري : الرسل والملوك ج ٦ ص ٥٩

(١١٩) قال عمر خطيبا لعنه في غراسان : يا بني لم الجراح ، أنت أحرص على الفتنة منهم ، لا تفترين مؤذنا ولا ملعدا سوطا الا في حق .

الطبري : تاريخ الرسل والملوك ج ٦ ص ٥٩

(١٢٠) الطبري : تاريخ ج ٢ ص ٣٠٥

(١٢١) الطبري : الرسل والملوك ج ٦ ص ٥٦

فلهارون : الدولة العربية ص ٢٢٩ وما بعدها

(١٢٢) الذهبي : تلذذ الحظا ج ١ ص ١١٨

ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٧

ابن حجر : تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٢٩٥

ابن خلدون : المير ج ٣ ص ٧١

جهده ولم يكن بمقدوره أن يعمل أكثر مما عمل^(١٣٧). فقد عمل على عزل الولاة الظالمين ومعالجتهم إذا شكوا الناس منهم وصدقت الشكوى^(١٣٨). وكان يتمرد المظالم فيخرج في الرصافة ستين يوما كل سنة مباحا للناس لا يفتي أيامه تلك إلا برد المظالم^(١٣٩). وقد وضع العيون والجواسيس من الثقات المعروفين للوقوف على أعمال الولاة، ومعرفة ما يقوم به الأشرار في كل أرجاء الدولة^(١٤٠). وشهد خصومه بجدارته فقال عبد الله بن علي العباسي لما ولي الشام بعد انتصار الدعوة العباسية: «جمعت دواوين بني مروان فلم أجد حيوانا أصح ولا أصلح للعامة من ديوان هشام»^(١٤١). وقال المسعودي «إن السواس من بني أمية ثلاثة: معاوية وعبد الملك وهشام، وتختتم أبواب السياسة وحسن السيرة»^(١٤٢).

لكن عهده الذي بدأ بالحزم والقبض على ناصية الأمور بقوة، قد جابه أحيانا جساما نتيجة الثورات التي حدثت في عهده، وقد امتزجت فيها العوامل الدينية والدنية. وكان أغلب القائمين بها يحاولون التخلص من الحكم العربي عامة أو إسقاط الحكم الأموي، أو محاولة تصحيح سياسة الأمويين وإجبارهم على اتباع النظام الإسلامي في إدارتهم للدولة. فقد ثار زيد بن

ويوفقة عمر بن عبد العزيز وتولي يزيد بن عبد الملك الخلافة (١٠١ - ١٠٥ هـ) تبني سياسة مغايرة تماما لسياسة عمر، قال ابن الأثير في الكامل: «وعند يزيد إلى كل ما عمله عمر ما لم يوافق هواه فردّه. ولم يخف شفاعا عاجلة ولا أثبا أجلا»^(١٤٣). ويذكر المسعودي أن مسلمة بن عبد الملك لام أخاه يزيد لما عم الناس من الظلم والجور ولاقباله على اللهو والشرب وقال: «إنما مات عمر أمس وكان من عهده ما قد حملت فينبغي أن تظهر للناس العدل وترفض هذا اللهو»^(١٤٤) فقد اقتدى بك سائر عماله في سائر فعلالك وسيرتك^(١٤٥).

ويرى فلهاورن^(١٤٦) أن يزيد بن عبد الملك لم يكن رجلا سياسيا يترك مصالح الأمة والدولة، ولم يرحل للناحية الدينية والسياسية اهتماما، كان ضعيفا قليل الاهتمام بشئون الحكم مهتبا بلهوه وشرايه مبتعدا عن الدين، مما أضاف لدولته متاعب جديدة فوق متاعبها التي تعاني منها.

تولى هشام بن عبد الملك الخلافة عام ١٠٥ هـ بعد أخيه يزيد الذي بقيت آثار سياسته هبثا ثقيلًا على الدولة رغم الهدوء الظاهري عليها. حاول، وهو السياسي البار^(١٤٧)، بلذل كل الجهود الممكنة لرد الخطر عن دولته. فنى من المناسب أن نشير إلى أن هشاما عمل

(١٣٧) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٥ ص ٦٧.

(١٣٨) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٢٨.

(١٣٩) فلهاورن: الدولة العربية ص ٢٥٩.

(١٤٠) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥.

(١٤١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢ ص ١٢٧.

(١٤٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢ ص ١٢٨.

(١٤٣) الطبري: التاريخ ج ٢ ص ٦٦ - ٦٨.

(١٤٤) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢ ص ١٠٧.

(١٤٥) نفس المصدر والصيغة.

(١٤٦) الطبري: التاريخ ج ٢ ص ٢٠٣.

(١٤٧) المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٤٥.

خالد الحارجي بنفس المنطقة فقتل أيضا وتشنت حركته (١٣٨). وثورات أخرى قضى عليها (١٣٩). لكنها ظلت تحدث آثرا سلبيا في خلق معارضة دائمة للأمويين ، ويبدو أن أغلب هذه الثورات حدثت في عهد الولي خالد القسري ، المعروف بقسوته وتصرفاته السلبية تجاه عامة الناس (١٤٠). وقامت ثورة للحارث بن سريج عام ١١٥ هـ في خراسان وبلاد ما وراء النهر ، وسببها تدمير الناس وسخطهم من الغلاء والاستغلال وأن أغلب مؤيدي الثورة كانوا من غير العرب أي من الطبقات الاجتماعية المرهقة بكثرة الضرائب ، التي تطمح إلى المساواة بالعرب (١٤١). لكن الثورة هزمت بقيادة نصر بن سيار (١٤٢). وثار الغد فيما وراء النهر محتجين بأخذ الجزية منهم ، التي رفعها عنهم عمر بن عبد العزيز ، كما كان لضعف العنصر العربي المستقر بينهم وتأيد طائفة من المتدينين العرب لهم سبب في ذلك . ويبدو أنها ثورة السكان المحليين على السيادة العربية ولم

علي في الكوفة (١٣٣) - وهي المصير المناويء للأمويين دائما - لكنهم قضاوا على ثورته بسرعة وسهولة لضعف إمكاناته تجاه الدولة ، لكنها تركت أثرا أكبر مما توقعه الأمويون ، وهي حركات الشيعة في خراسان التي أدت إلى إضعاف موقف الأمويين هناك . حيث استغل دعاة العباسيين مقتل زيد وصلبه لصالحهم ، فيذكر أمير علي ، أن مقتل زيد أزال منافسا قويا للعباسيين ، وأسند دعوهم التي قوضت دعائم الدولة الأموية (١٣٤). كما كان لثورة البربر في شمال أفريقية على عامل هشام عبيد الله بن الحباب الذي مارس التمسف والاستغلال ضلهم أثرا في زعزعة الحكم الأموي هناك (١٣٥). وكان لثورات الحوارج في اليمن والمشرق أثر آخر على الدولة ، فقد ثار عباد الرعيبي في اليمن فقتله يوسف بن عمر والي اليمن مع أصحابه (١٣٦). كما قام الحوارج بثورتين في مشرق خراسان ، قامت أولاهما في منطقة هراة بقيادة صبيح الحارجي فقتل وانتهت حركته (١٣٧). وأخرى بقيادة

(١٣٣) الطبري : تاريخ ج ٢ ٣٣٦

(١٣٤) لمير علي : مختصر تاريخ العرب ص ١٥٥

(١٣٥) ابن عساري : البيان للقرب في إخبار الأئمة والقرب ج ١ ص ٥٧

(١٣٦) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٤٠ وسببه المؤلف المجهول لكتاب العيون والحدائق ص ١٠٩ باسم عبد الحارثي .

(١٣٧) هراة مدينة كبيرة مشهورة من أمهات مدن خراسان

يقولون : منجم البلدان مادة هراة

لأؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٨

(١٣٨) نفس المصدر ص ١٠٨ - ١٠٩

الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٤١

(١٣٩) مثل ثورة يندل بن بشر التميمي في الموصل ، وحركة السخيتي في الحيرة .

الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٣٠ ، ١٣٧

لأؤلف المجهول : العيون والحدائق ص ١٠٩

(١٤٠) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٦٧ - ٦٨

(١٤١) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٩٤

الكبيسي : هشام بن عبد الملك ص ٢٥٧

(١٤٢) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ١٧٧

ابن الأثير : التكملة ج ٥ ص ١٨٣ ، ١٨٨

الأمويين . ومع ذلك لم تكن المعارضة تشكل خطرا على الدولة في نهاية عهد هشام (١٤٥) .

لقد اضطرب وضع الأمويين بعد موت هشام في سنة ١٢٥ هـ . ولا نجد بينه وبين آخر خلفائهم مروان بن محمد الجليدي سوى الوليد بن يزيد الذي يضرب به المثل في الإهمال والاعتماد على الدين ، ويزيد بن الوليد بن عبد الملك الذي كان وبالا على الدولة والبيت الأموي والذي مات دون أن يحقق شيئا (١٢٦) .

لما مروان بن محمد الجليدي آخر خلفاء بني أمية فقد دفع ثمن أخطاء أمه وأسرته . إذ تميز عهده بالفتن والصراع القبلي . فقد تجدد نشاط الحوارج ، وثورة منظمة للعباسيين . كما نجد فتنا أخرى ساعدت على نمو النشاط المهدم وعلى انتشار الثورة . كل هذه العناصر يجمعها هدف واحد هو الخلاص من الدولة الأموية .

لمبت العصبة القبلية الدور الأهم ، فقد خالف مروان من سبقه من الأمويين حيث تمصب للقبسية تمصبا بلا حدود مما أثار حفيظة القبائل اليمنية في دمشق وبعض مدن الشام الأخرى (١٢٧) . مما أضعف العنصر العربي الذي تعتمد عليه الدولة بانحراف القبائل اليمنية عنه وانضمامهم إلى الدعوة العباسية (١٢٨) . ولم يقتصر الصراع القبلي على مدن الشام بل شمل الولايات

يكن العامل الاقتصادي وحده هو الدافع لقيامها (١٢٩) .

كما كان للعصبة القبلية في عهده دور في إزكاء روح الشقاق والتناحر رغم أنه كان فوق المعصيات فلم يتعصب لقبيلة دون أخرى حتى اضطروا أحيانا إلى اقتضاء الولاء الذين يشعرونهم يوالسون هذا التطرف القبلي (١٣٠) .

إن اختيار غراسان مكانا لأغلب هذه الحركات يفسر لنا اختيار العباسيين لها حيث اتخذت الدعوة العباسية الوعد بتحسين أوضاع الموالى اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وسواهم بالعرب نتيجة السياسة الأموية وانطلاقا من الأساس الديني الذي لا يفرق بين عربي وأصعبي إلا بالتقوى برنامجا اجتماعيا لها . لذا فقد حاولت الدعوة أن تستغل هذا الشعور وتضم أكبر عدد ممكن من الأتباع والعناصر المناوئة للحكم . هذه العناصر التي كانت تشعر بضرورة التغيير لأنها أصبحت في نظر العرب موالي أو مواطنين دون العرب ، فهناك التفت مصلحة الفرس والعباسيين مما لتحقيق الأهداف المشتركة ، ألا وهي إسقاط الدولة الأموية ، وتكوين دولة جديدة كل منها يستطيع تحقيق آماله وأمنه فيها . هذا بالإضافة إلى انتشار الدعوات السرية الأخرى ، فقد انتشرت الدعوة القدرية بين أمراء

(١٢٧) القند : نسخة كثيرة المله والأشجار وأسماء عليها قرى كثيرة بين بشاري وسركند . وقيل إن كلمة القند تعريب لشبكة البلاد المسماة باسمهم .

الطبري : الرسائل والمؤرخ ج ٦ ص ٥٥٩

باربرود : تاريخ الفتن ج ٢ ص ٣٥

بقرت : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٢٢ مادة سلف

(١٢٨) كانت العصبة القبلية من العوامل المهمة التي أدت إلى إخماد الدولة لدمت بعضهم إلى تنسب على دعة العباسيين ، فقد ذكر الطبري مثلا في ج ٧ ص ١٠٨ أن أبا القسري وإلى غراسان حلقب المدعاه من القيسيين وهذا كما كان منهم من البشيين .

(١٢٩) ابن الأثير في : طبقات الحنفية ص ١٩ - ٢٠ . 493 p. VOL. III of ENCY.

(١٣٠) البهقي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣١ - ٣٣٦

(١٣١) البهقي : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ وما بعدها

(١٣٢) يذكر المسعودي أن مروان تمصب للقبية من زيار على اليمن ، ولحقه الخلفاء الذين عت إلى الدعوة اليمنية ، وتقال الأمر إلى انتقال الدولة من بني أمية إلى بني هاشم .

المسعودي : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٥

الضحاك بن قيس الشيباني في العراق التي انتهت بمقتله بعد أن سيطر على الكوفة والموصل (١٥٦) وحركة سعيد ابن بهدل الحنظلي في الجزيرة بعد مقتل الوليد بن يزيد وانتهت الحركة بمقتله أيضا (١٥٧) ثم قامت انتفاضة اخرى بقيادة شيان بن عبد العزيز البشكري الخارجي الذي لم يتمكن من منازلة مروان فهرب الى الموصل وتحصن بها تسعة أشهر لكنه انتهى بالفشل والتشتت ومقتله ضعفت وتشتت حركة الخوارج في الجزيرة (١٥٨) فكانت هناك محاولات بالاسوة لاستعادة القوة فقامت لهم حركة بالحجاز بقيادة المختار بن عوف الأزدي المعروف بساقي حمزة الخارجي وانتهت بمقتله أيضا وانتهت حركاتهم ، حتى مات نشاطهم فيها بعد . (١٥٩)

أما تنظيمات آل البيت ، فقد قامت لهم في عصر مروان حركتان فشلت الأولى وكانت بقيادة عبدالله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب في الكوفة ، مستغلا اشتداد المعصية القبلية ومعاداة الكوفيين للأمويين التي انتهت بهزيمته وفراره الى خراسان ووفاته هناك (١٥٩) أما الحركة الثانية فهي الدعوة العباسية ذلك التنظيم

الأخرى ، وخاصة ولايات خراسان المعروفة بعدائها للأمويين مما أدى الى حدوث معارك بين القبائل المتناحرة مثلما حدث في بلخ (١٤٩) . وكان لتعين مروان لولائه وفق طلب سكان كل ولاية مسبب في اذكاء الفتنة مما دعا هؤلاء الولاة الى التمسك لولايتهم وقبائلهم وبالوقوف بوجه الخلافة كما حدث لثابت بن نعيم الجذامي حين عينه مروان واليا على فلسطين (١٥٠) . وموقف سليمان بن هشام الأموي الذي خرج على مروان وبيع العباسيين والذي كانت نهايته على أيديهم (١٥١) . ان مراعاة المصلحة العامة أمر ضروري وجوهري ، فالذين لا يعرفون هذه الحقيقة أو يتجاهلوها هم واهمون ، لأن تغليب روح العشيرة ومصالحها الجزئية على روح الأمة ومصالحها الحيوية العامة يؤدي الى تدمير الأمة ككل .

أما الخوارج الذين ظهروا بعد حادثة التحكيم ، وظلوا يصاصرون الدولة الأموية والذين دب فيهم الضعف والتمزق نتيجة مطاردتهم وقتل الكثير منهم ، فإنهم ظهروا على مسرح الأحداث التاريخية في عهد مروان مستغلين الانقسامات والفتن . فكانت حركة

(١٤٩) الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٢٨٥ وما بعدها

(١٥٠) البكري : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ . الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٨

(١٥١) نفس المصدر والصفحة

ابن الأثير : الكافي ج ٤ ص ٢٩٩

(١٥٢) البكري : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨

الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٤ - ٣٤٦

الكافي : ابن الأثير ج ٤ ص ٢٩٩

(١٥٣) البكري : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩

الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٦ - ٣٤٧

(١٥٤) البكري : تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩

الطبري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٩ وما بعدها

(١٥٥) البكري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٤٨

ابن الأثير : الكافي ج ٤ ص ٣١٥

(١٥٦) البكري : الرسل والملوك ج ٧ ص ٣٧١ - ٣٧٤

ابن الأثير : البكري في الأندلس السلطانية ص ١٣٨ - ١٣٩

وختاما لا بد أن نقول إنه مادامت طبيعة نظام الأمة قد تغيرت ، فقد استتبع ذلك أن تغيرت كل التفاصيل تبعاً لذلك ، فالخليفة لم يعد في حقيقة الأمر والواقع خليفة رسول الله (ص) بل أصبح ملكاً ، والأمة لم تعد جماعة متعاونة مع هيئة الحكم لرفع شأنها وتوسيع نطاقها عن طريق الفتوح ونشر الاسلام ، بل أصبحت رعية لا رأى لها ، والمقاتلون لم يعودوا مجاهدين في سبيل الله ، بل أصبحوا جنوداً للدولة مأجورين فيها لتحقيق أهدافها وتعلمة رجالها ، والأموال لم تعد تقتصر على ما يرضاه الشرع ، بل أصبحت جبايات مفروضة من الخليفة ورجال دولته تستخدم لصالحهم ، والجنود أصبحوا مأجورين من بيت مال الخليفة ، لا من بيت مال المسلمين ، وهذا يصور لنا باختصار الأسباب الأساسية في تدهور الدولة الاسلامية ، لأن لكل دولة من الدول طبيعة خاصة بها ، اذ هي تخلق عنها خرج زمام أمرها من أيديها ، وتغير كل شيء في طبيعتها نتيجة لذلك .

هذا ما حدث في دولة الأمويين والذي أدى الى ضعفها وتدهورها وسقوطها في النهاية .

السياسي والعسكري المحكم الذي كان من نتيجته تلك الطامة الكبرى بالنسبة للأمويين حيث ظهر أبو مسلم والحركة العباسية التي نجحت بقتل مروان بعد معركة الزاب الكبرى وإزالة البيت الأموي ونقل الخلافة الى العباسيين .

ولاشك أن هناك أسباباً أخرى اجتماعية واقتصادية ساعدت على تقويض الخلافة الأموية ثم وبان أثرها في عهد مروان فقد تغيرت بنية المجتمع العربي الاسلامي بعد دخول الموال في الاسلام ومشاركتهم الفعالة في التنظيمات السرية المناوئة للحكم الأموي واختلاط العرب بهم اجتماعياً . والاضطراب المالي في الدولة بعد أن تحولت طرق التجارة من حوض البحر المتوسط الى الخليج العربي والقسطنطينية وخاصة بعد أن هزم العرب في معركتهم البحرية مع الروم سنة ١٢٩ هـ / ٧٤٧م (١٥٧) .

كان لهذه العوامل من الأثر الحاسم في هز الكيان الأموي ما يعادل قيام الدعوة العباسية كدعوة ، كما كان للثورات المحلية الأخرى كتماهير نقمة من أثر .



المصادر :

أولاً : المصادر العربية المطبوعة :

(١) القرآن الكريم

(٢) كتب الحديث ومثمل :

أ - أبي داود (ت ٣١٦ هـ) عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني .

سنن أبي داود مع حاشية حيون للمهود ، على بشره الخياط حسن أزيان ، صاحب دار الكتاب العربي - بيروت . لبنان

ب - البيهقي : (ت ٢٥٦ هـ) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البجلي .

كتاب صحيح البيهقي ، دار مطابع الشيب .

ج - ابن ماجه : (ت ٢٧٥ هـ) الحافظ أبي عبد الله محمد بن زيد القزويني .

سنن ابن ماجه ، دار احياء الكتب العربية ١٩٥٢ .

(٣) ابن الأثير : (ت ٦٣٠ هـ) الامام عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري .

أ - الكامل في التاريخ ، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٦٥ .

ب - أسد الغابة في معرفة أحوال الصحابة - نشر المكتبة الاسلامية .

(٤) ابن أحم (ت ٣١٤ هـ) أحمد بن عثمان الكوفي .

كتاب الفترج - حيدر آباد ١٩٧٠ .

(٥) ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر المصنعي .

أ - الاصابة في تمييز الصحابة ويأشبه الاستيعاب في معرفة الأصحاب - مطبعة مكتبة المثلث بعباد .

ب - تهذيب التهذيب ، مطبعة مجلس دائرة المعارف الثقافية ، حيدر آباد ١٩٠٧ .

(٦) ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي

أ - جمهرة أنساب العرب ، تحقيق عبدالسلام حارون ، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٤ .

ب - الفصل في المثل والأحوال والنحل ، القاهرة ، ١٣١٧ هـ .

ج - الأحكام في أصول الأحكام .

د - لفظ العروس ، تحقيق شوقي شيب ، القاهرة ، ١٩٤٩ .

(٧) ابن خلدون : (ت ٨٠٨ هـ) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

أ - المعبر وديوان المنبأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر - مطبعة بيروت ١٩٥٦

ب - المقدمة ، من منشورات دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦ .

(٨) ابن خلكان : (ت ٦٨١ هـ) أبو الفياض شمس الدين أحمد بن محمد أبي بكر .

وفيات الأعيان وأنباء أرباب الزمان ، تحقيق الدكتور إحسان عباس مطبعة دار الثقافة ، بيروت - لبنان .

(٩) ابن خياط : (ت ٢٤٠ هـ) أبو عمر خليفة بن خياط بن أبي هريرة اللخمي بشتاب .

كتاب التاريخ ، تحقيق الدكتور أكرم العمري ، مطبعة الآداب ، النجف الأشرف - العراق ١٩٦٦ .

(١٠) ابن سعد : (ت ٢٣٠ هـ) أبو عبد الله محمد

الطبراني الكبير ، على تصحيحه وطبعه إدوارد سندر ، طبع مدينة برلين ، لطبعة الحكومية ١٩٣٠ .

(١١) ابن طاباطبا : (ت ٧٠٩ هـ) محمد بن علي بن طاباطبا المعروف بابن الفظلا

القمي في الآداب السلطانية - مطبعة دار بيروت للطباعة والنشر .

(١٢) ابن عبد البر القسري القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ

كتاب الاستبصار للمذهب الفقاه الأصناف وحياه الأئمة - مطبعة لجنة إحياء التراث العربي ١٩٧١ .

(١٣) ابن عبد ربه : (ت ٣٢٩ هـ) أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد الأندلسي اللخمي .

المقد الفريد ، طعة القاهرة ١٩٦٧ .

(١٤) ابن عساري (ت هـ) محمد الراكشي

البيان للعرب في أخبار الأندلس والمغرب - ليدن ١٩٤٨ م .

- (١٥) ابن تينة : (مت ٢٧٦هـ) أبو محمد بن حيدان بن مسلم
أ. حرون الأخبار ، طبعة القاهرة : ١٩٧٣ .
- ب. كتاب المعارف ، تحقيق مصطفى السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .
- ج. الأمل والسياسة : وعصر يتروخ الحقله (وينتج إليه) تحقيق الدكتور طه محمد الزبي ، مؤسسة الحلبي ، القاهرة ١٩٧٧ .
- (١٦) ابن كثير : (مت ٧٧٤هـ) الإمام أبو القاسم أسماح بن كثير القرشي الدمشقي .
البدنية والنهاية في التاريخ ، مطبعة السعادة بمصر ١٩٥٣ ، وبيروت ١٩٦٣ .
- (١٧) ابن المبرقعي : (مت ٨٤٠هـ) أحمد بن يحيى فزدي
طبقات المعتزلة ، طبعة بيروت ١٩٦١ .
- (١٨) ابن مراحيم : (مت هـ)
وقته صغين
- (١٩) ابن منظور : (مت ٧١١هـ) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن علي - لسان العرب ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .
- (٢٠) ابن النديم : (مت ٣٨٥هـ) محمد بن اسحق المعروف بالرفوف
كتاب الفهرست للمفهم ، تحقيق رضا نجاد ، طبعة إيران ١٩٧١ .
- (٢١) ابن هشام (مت ٢١٣هـ) أبو محمد عبد الملك بن هشام .
كتاب سيرة النبي (صلى الله عليه وآله) أربعة أجزاء ، تحقيق السقا ورفاقه ، مطبعة البابي الحلبي المصرية ١٩٥٥ .
- (٢٢) الأبيشايي : (مت ٨٥٠هـ) شهاب الدين أحمد
المستطرف في كل فن مستظرف ، الطبعة الثانية بمصر ١٣٣١ هـ .
- (٢٣) البلاذري : (مت ٣٧٩ هـ) أحمد بن يحيى بن جابر .
أ. فوج البلدان ، تحقيق صلاح الدين النجيد ، مطبعة البيان العربي القاهرة ١٩٧٨ .
- ب. أنساب الأشراف ، تحقيق محمد عبد الله ، بالاشتراك مع دار المعارف المصرية .
- (٢٤) الجعفي : (مت ٣٣١ هـ) أبي عبد الله محمد بن جعفس
الوزراء والكتائب ، تحقيق مصطفى السقا ، وإبراهيم الأبياري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٨ .
- (٢٥) القتيبي : (مت ٢٨٢ هـ) أبو حنيفة أحمد بن تارذ
الأخبار الطوال ، تحقيق عبد الحميد مابذ ، مطبعة وزارة الثقافة والأرشاد المصرية ١٩٦٠ .
- (٢٦) الذهبي : (مت ٧٤٨ هـ) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان
أ. تذكرة الحفاظ ، بيروت دار أحياء التراث العربي ١٩٥٤ .
- ب. سيرة أعلام النبلاء - معتمد المخطوطات ، تحقيق صلاح الدين النجيد ، والأبياري .
- (٢٧) السبوعي : (مت ٩١١ هـ) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السبوعي تاريخ الحقله ، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٩٤٢ .
- (٢٨) الشافعي : (مت ٢٠٤ هـ) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المالكي القرشي اللخمي .
كتاب الرسالة ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٤٠ .
- (٢٩) الطبري : (مت ٣١٠ هـ) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري .
أ. تاريخ الرسل والملوكة ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ب. دلائل الأئمة ، مطبعة المتنب ، العراق ، ١٩٤٩ .
- (٣٠) الطبري : (مت ٤٥٠ هـ) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي
الأحكام السلطانية ، مطبعة مصطفى الحلبي ، ١٩٦٢ .
- (٣١) المسعودي : (مت ٣٤٦ هـ) أبو الحسن علي المسعودي .
أ. مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار النشر بر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ب. الفتن والأشراف ، طبعة بيروت ١٩٦٥ .
- (٣٢) المؤلف مجهول : الميون والمشتاق في أخبار الحقله ، تحقيق تبة عبد الحميد تارذ ، المتنب ، العراق ، ١٩٧١ .
- (٣٣) بقرب المصوي : (مت ٦٦٦ هـ) شهاب الدين أبو عبد الله
كتاب معجم البلدان ، دار صادر بيروت ١٩٧٧

- (٢٤) البطوني : (ت ٢٨٦ هـ) أحد بن أبي يعقوب ، جعفر بن وهب الكلابي المعروف بابن واضح الأجبيري .
أ - كتاب التاريخ ، قدم له وفاق عليه السيد محمد صادق بحر العلوم ، طبعه بيروت ١٩٦٥
ب - كتاب البلدان ، للطبعة الحيدرية ، الطبعة ١٩٥٧
ج - مشاكلة الناس لإسماعيل ، تحقيق ولهم ماورد ، دار الكتاب الجديد - بيروت ١٩٦٢

ثانيا : المراجع العربية المطبوعة والنشرية :

- (١) النص : الدكتور إحسان النص
المنصبة الخيلية والرحا في الشعر الأموي ، مطبعة دار الفكر العربي - بيروت ١٩٧٢
(٢) الشريف : الدكتور أحمد إبراهيم الشريف
دور الخيلاني في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة ، مطبعة دار الفكر العربي ١٩٦٨ .
(٣) صفوت : أحمد زكي صفوت ،
جمهوره خطب العرب ، في عصور العربية لأربعة الفقرة ، شركة مصطفى البابي الحلبي ١٩٦٢ .
(٤) علي : سيد أمير حل
فحص تاريخ العرب ، طيف الحلبي ، بيروت ١٩٦١ .
(٥) ياروق : و
تاريخ الترك في آسيا الوسطى ، ترجمة أحمد السيد سليمان وإبراهيم صبري ، القاهرة ١٩٥٨ .
(٦) بروكلمان : كارل بروكلمان
تاريخ الشعوب الإسلامية ، لغة للعربية د . أبيه أمين وفارس منير الحلبي ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٤
(٧) جوي : بشار جوي
في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، القدس ١٩٢٨
(٨) علي : الدكتور جواد حل
المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٩ .
(٩) العربي : السيد الباز العربي
الدولة البيزنطية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٢ .
(١٠) دكن : الدكتور عبد الأمير عبد حسن دكن
الحقبة الأموية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٢ م .
(١١) الهادي : عبد الرحمن حسن الهادي
أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها ، دار العلم ، بيروت ١٩٨٠
(١٢) الخطيب : عبد الله مهدي الخطيب
الحكم الأموي في عرمان ، مؤسسة الأعظمي ، بيروت ١٩٧٥
(١٣) الهادي : محمد فاروق الهادي
نظام الحكم في الإسلام ، مطبعة جامعة الكويت ١٩٧٤
(١٤) فلهارون : يوليوس فلهارون .
تاريخ الدولة العربية في ظهور الإسلام إلى بداية الدولة الأموية ، القاهرة ١٩٥٨
(١٥) أبو حبيب : القاضي سعيد أبو حبيب
مران بن محمد وأسباب سقوط الدولة الأموية ، دار لسان العرب ، لبنان .
(١٦) الكعبي : عبد الحميد محمد صالح الكعبي
عصر هشام بن عبد الملك ، مطبعة الأعظمي ، بغداد ١٩٧٥
(١٧) المشي : يوسف المشي
الدولة الأموية والاحتداث التي سبقتها وبعثت لها إبداء من كتبه عثمان ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥

المراجع الأجنبية :

- 1 - Arnold : Sir Thomas
The Caliphate Oxford 1924 .
2 - Encyclopaedia of Islam.
New Edition
3 - Lewis Bernard.
Abbasids Encycl of Islam 2ed Leiden 1954.
4 - HisToricAl ATIAS OF The ,USIL, PEOPLE

العدد التالي من المجلة

العدد الرابع - المجلد الخامس عشر

يناير - فبراير - مارس

قسم خاص عن

الظاهرة الإبداعية

الخليج العربي	٥	دوللة	٣	لبرائ
السعودية	٥	دوللة	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	ملياً
البحرين الشمالية	٤٠٥	دوللة	٢٥	قرشاً
البحرين الجنوبية	٤٠٠	فلس	٤٠٠	دينار
العراق	٢٠٠	فلس	٥	دينار
لبنان	٢٠٥	ليرة	٥٠٠	دينار
الأردن	٢٥	دوللة	٥	دينار
مورديا				
القطر				
المسودات				
ليبيا				
مستط				
الجزائر				
تشونين				
المغرب				

الاشتراكات :

البلاد العربية ٢٠٥٠٠ ديناراً

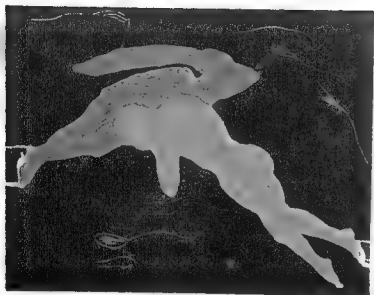
البلاد الاجنبية ٢٠٠٠ ديناراً

تحويل قيمة الاشتراك بالدينار الكويتي لحساب وزارة الاعلام بموجب تحويلات مصرفية خالصة الصاريين على بنك الكويت المركزي، وترسل بصورة من الموالاة مع اسم وعنوان المشترك الى :

وزارة الاعلام - المكتب الفني - ص ب ١٩٢ الكويت

عالم الفكر

٤



الظاهرة الابداعية

الجلد الخامس عشر - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٨٥

ادوارد مونش
Edward Munch
(١٨٦٣ - ١٩٤٤)

لقاء في الكون
حفر على الخشب (١٨٩٧) .

عالم الفكر

مستشار التحرير: دكتور أحمد أبوزيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يناير - فبراير - مارس ١٩٨٥ .
المراسلات باسم : الوكيل المساعد لشئون الثقافة والصحافة والرقابة - وزارة الاعلام - الكويت : ص.ب ١٩٢ .

المحتويات

الظاهرة الابداعية :

- | | | |
|-----|----------------------------|--|
| ٢ | بقلم : مشعل النجدي | التمهيد - الظاهرة الابداعية |
| ٢٥ | الدكتور عبد الستار ابراهيم | ثلاثة جوانب في دراسة الابداع |
| ٦٣ | الدكتور محمد أحمد سلامة | ديناميات العبقرية |
| ٨٣ | الدكتورة سامية أسعد | مفهوم المكان في المسرح المعاصر |
| ١٠٩ | الدكتور محمد علي الكفري | الرؤية الاجتماعية في النقد الفرنسي للمعاصر |
| ١٢٩ | الدكتور نيس النوري | التفاصيل الرمزية |

مطالعات :

- | | | |
|-----|-----------------------------|--------------------------|
| ١٥٩ | تأليف : أنور فريد | دراسة في المسرح الأفريقي |
| | ترجمة : الدكتور محمد الظاهر | |

من الشرق والغرب :

- | | | |
|-----|---------------------|------------------------------------|
| ١٧٩ | الماستر ويوسف السبي | الابداع الفني بين الحرية والالتزام |
|-----|---------------------|------------------------------------|

حضارات :

- | | | |
|-----|-----------------------|------------------------------|
| ١٩٥ | الدكتور بول غليونجي | الأسس النظرية للطلب الاسلامي |
| ٢١٩ | الدكتور سيد فراج راشد | الكتابات المتعددة |

صدر حديثاً :

- | | | |
|-----|---------------------------------|----------------------------------|
| ٢٥٥ | تأليف : الحسن بن عمر بن حبيب | تذكرة الأنبياء في أيام التصويرية |
| | عرض وتحليل : الدكتور سعيد عاشور | |

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم والمجلة غير ملتزمة بإعادة أي مادة تتلقاها للنشر .

تمهيد

يروى أن أحد كبار المشتغلين في تجارة اللوحات الفنية اشترى لوحة عليها توقيع الفنان الإسباني الشهير « بيكاسو » ، فحملها وسافر من باريس الى كان Cannes حيث كان يعيش الفنان لكي يعرف منه إذا ما كانت اللوحة حقيقية وأصلية أم مزيفة ، وكان الفنان يعمل في مرسمه ، فاكثرت بأن ألقى عليها نظرة خاطفة واحدة وقال له : « إنها مزيفة » . وبعد بضعة شهور اشترى نفس التاجر لوحة أخرى عليها توقيع « بيكاسو » أيضا فحملها وسافر بها الى كان ، وتكرر ما حدث في المرة الأولى ، إذ ألقى بيكاسو عليها نفس النظرة السريعة وزجج في اقتضاب : « إنها مزيفة » . وهنا صاح التاجر : « ولكن يا أستاذنا العزيز ، لقد رأيتك بعيني هاتين وأنت تعمل على هذه اللوحة ذاتها منذ عدة سنوات » . وهز بيكاسو كتفيه في غير مبالاة وقال له : « أحيانا أرسم لوحات مزيفة » .

ويعلق آرثر كيسلر Arthur Koestler على هذه الحكاية الواقعية بأن أحد مقاييس الأصالة هو « التأثير المباغت المفاجئ » الذي تتركه في الآخرين . فإجابة بيكاسو لم تكن متوقعة بغير شك ، كما أنها تخرج عن نمط الإجابة العادية المسالفة أو التي كان يمكن أن تصدر عن شخص أقل منه أصالة وإبداعا . فهو لم يقل مثلا : « إنني كغيري من الرسامين أرسم في بعض الأحيان لوحات من الدرجة الثانية ينقصها عنصر الإلهام وتلدور حول موضوعات سبق لي أن رسمتها من قبل بحيث أنها تبدو لي بعد مرور بعض الوقت كما لو كان الذي رسمها هو شخص آخر يقلد أسلوب وطريقي » .

الظاهرة الإبداعية

ووصحيح أنه تصادف أن كان هذا الشخص هو أنا نفسي ، ولكن هذا لا يغير من الأمر شيئا فيما يتعلق بنوعية هذه اللوحة التي لا يرتفع مستواها عن مستوى اللوحات المزيفة . بل إنك تستطيع في الحقيقة أن تقول عنها إن بيكاسو غير الأصل والذي فارقته الإبداع والالهام يقلد في هذه الصورة أسلوب بيكاسو الحقيقي^(١) . لم يقل بيكاسو شيئا من هذا القليل ، وإن كانت اجابته تحمل في طياتها ضمنا هذا المعنى بشكل أو بآخر ، وإنما ترك للآخرين أن يستنبطوا بأنفسهم ذلك المعنى من تلك العبارة التي تبدو كما لو كانت لغزا يحتاج إلى فهم وإلى حل ، نظرا لما يكتنفها من غموض وما تتميز به من عمق على الرغم من إيجازها . وهذا هو شأن كل الأفعال والأقوال الإبداعية الأصلية التي تعكس التجربة الإنسانية في صورة شديدة التركيز تحمل كثيرا من عناصر الغرابة والمفاجأة أو المبالغاة والاختلاف والتمايز في أسلوب التفكير وطريقة تداعي الأشياء وارتباطها ببعضها ببعض بحيث تحتاج من الإنسان العادي أن يفكر فيها ليتعرف ما بها من معنى مستتر .

وإذا كانت هذه الحكاية الواقعية تقدم لنا بعض الملامح التي يمكن أن نستدل منها على الموهبة الإبداعية التي تميز في الوقت ذاته الشخص المبدع الأصل ، فإن كثيرا من النكات التي يتداولها الناس ، وخصوصا أصحاب المواهب الإبداعية أنفسهم ، تلقى هي أيضا مزيدا من الضوء على عناصر هذه الموهبة . وكثيرا ما يلجأ علماء النفس والتربية إلى هذه النكات ليستخلصوا منها بعض المعاني الدفينة التي قد تخفى على الرجل العادي . من ذلك ما يقصه الكاتب الأمريكي مارك توين Mark Twain عن رجل كان يشغل نفسه بالبحث عن أعظم قائد حربي (جنرال) عرفه التاريخ . وحين سأل عن أين يمكن أن يعثر على ذلك الرجل قيل له أنه مات منذ زمن طويل وصعد إلى السماء . وذهب الرجل وراه ، وعلى أبواب الجنة سأل القديس بطرس عن مطلبه ، فأشار إلى (روح) عقيم على مقربة منها ، فقال له الرجل : « ولكن هذا ليس أعظم الجنرالات جميعا لأنني كنت أعرف هذا الرجل أثناء حياته ، ولم يكن إلا إسكافيا غير ماهر » ، فقال له القديس بطرس : « وأنا أعرف ذلك . ولكن لو كان هذا الرجل جنرالا لكان قد صار أعظمهم جميعا »^(٢) . فهذه إذن (نكتة) لها مغزى إلى جانب الإجابة المبالغية غير المتوقعة ، لأنها تشير إلى أن الكثيرين من الناس لا يعرفون إمكاناتهم وقدراتهم ومواهبهم الحقيقية ، كما أن الآخرين لا يقدرُونهم حق تقدير . وهذا معناه أنه لن يكفي في دراسة الإبداع والموهبة الإبداعية الاعتراف والتسليم بوجودها بعد أن يكونا قد تحققا بالفعل ونجسدا في عمل إبداعي محسوس ملموس ، أي بعد أن تعبر القوى الإبداعية بالفعل عن نفسها بحيث تستدل من ذلك العمل الإبداعي على وجودها ، وإنما ينبغي أن نعمل منذ البداية على الكشف عن المواهب والملكات والقدرات الإبداعية في الأفراد منذ الصغر ، وأن نستعين في ذلك بالحدس والبصيرة النافذة للمتعمقة وبكل المقاييس والمعايير والمحكات والاختبارات العلمية الدقيقة ، ثم نعمل بعد ذلك على تنمية هذه المواهب والقدرات وإتاحة الفرصة لها للتعبير عن نفسها^(٣) .

Arthur Koestler, The Act of Creation, Pan, London 1964, pp.83-5.

(١)

Donald W. Mackinnon, The Nature and Nurture of Creative

(٢)

Talent, in Richard E. Ripple (ed.), Readings in Learning

and Human Abilities, Harper & Row, N.Y. 1964, pp.403 - 404.

Ibid, p. 404.

(٣)

وعلى الرغم من كثرة ما كتب في الدراسات السيكولوجية بوجه خاص عن الإبداع والعلمية الإبداعية ومقوماتها وخصائص الشخص المبدع فلا يزال الغموض يحيط بالموضوع ، كما أن الكتابات السوسولوجية والأنثروبولوجية في هذا المجال لا تزال قليلة بشكل يلفت النظر . بل أن العلماء الذين تعرضوا بالدراسة لبعض جوانب الظاهرة الإبداعية لا يكادون يتفقون على تعريف واحد واضح لكلمة إبداع Creativity التي تزخر بها كتاباتهم . والظاهر أن الكلمة الأجنبية بمعناها الحديث ظهرت في أوروبا في عصر النهضة لكي تشير إلى ما هو أصيل ومبتكر وإلى حد ما مشعر ، وإن كانت تستخدم في الإشارة إلى بعض أنواع العمل والنشاط كما هو الحال حين نتكلم مثلا عن الكتابة و الإبداعية ، أو الفنون الإبداعية^(٤) . ولكن الكلمة تستخدم الآن أكثر ما تستخدم في مجالات علم النفس وبالذات في تحديد بعض الملامح والخصائص والمميزات الشخصية مثل التلقائية والأصالة والذكاء الحاد وما إلى ذلك^(٥) . . ومع ذلك فالفكرة ذاتها قديمة : وعالم النفس البريطاني سيريل بيرت Cyril Burt يقول في تقديمه لكتاب كيسلر إن «نعمة الإبداع» كانت معروفة منذ أزمان بعيدة جدا وكان يُنظر إليها بكثير من الإجلال والإكبار كما لو كانت هبة إلهية مقدسة ، كما أن الأساطير اليونانية كانت تلحق قوى الإبداع أو الموهبة الإبداعية إلى بعض الأبطال الأسطوريين العياصرة من أمثال بزميسوس مكتشف النار ، وفولكان أول من صهر الحديد ، وهرمس مخترع الكتابة ، واسكولا بيوس مؤسس أقدم مدرسة في الطب . فهو لا يجمعاه يظهران في الثقافة اليونانية القديمة على أن فيهم نفحة من الألهة ويميزون بوجود عنصر إلهي في تكوينهم ، أو على الأقل عنصر إصعاجي يفوق قدرات البشر العاديين . وقد ذهب العلماء مذاهب مختلفة متباينة بل متضاربة في محاولتهم تفسير هذه المراهب الغلة الخلاقة للدرجة أننا نجد بعض العلماء الساخرين المشائمين التشكيكين من أمثال نورداو Nordau ولبروزو Lombroso يرون أن شخصية «السويحان» ليست سوى نزوة بالولوجية غير متوازنة وتعاني من بعض المتاعب العقلية وتكاد تشبه إلى حد كبير شخصية الإنسان المصاب بالصرع الذي كان يوصف في وقت من الأوقات بأنه مريض (مقدم) ، وأنه ليس ثمة من هو أكثر أصالة من الشخص الممتوه ، كما أنه ليس ما هو أكثر غرابة وخيالا من الحلم . وعلى ذلك فرما لم يكن الشخص العبقري إلا كمن يسير وهو نائم ، ولكن أحلامه أصابت كبد الحقيقة بطريق المصادفة البحتة^(٦) . ويجب ألا ننسى هنا أن آرثر كيسلر له كتاب مشهور بعنوان «السائرون نياما The Sleepwalkers وهو تاريخ لنظرة أو رؤية الإنسان للتغير للكون .

ولكن الشيء الغريب حقا هو أن الاهتمام الجاد بدراسة الإبداع بطريقة علمية منهجية لم يبدأ إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأنه لم يكن مقصودا على علماء النفس ، وإنما شارك فيه بعض علماء البيولوجيا والوراثة وغيرهم ممن كانوا

(٤) انظر ماذا Creative لي :

Raymond Williams, Keywords: A Vocabulary of Culture and Society, Fontana, London 1976, p. 72

J.M. B. Edwards, "Creativity, Social Aspects", in (٥)

International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol.2, p. 448.

Cyril Burt, "Foreword", to Arthur Koestler, op. cit, p.13. (٦)

يتجهون في بحوثهم وتفسيراتهم اتجاهها تطوريا . وربما كان من أهم هؤلاء العلماء العالم البريطاني فرنسيس جالتون Francis Galton الذي كان يرى إمكان « الحصول » على العباقرة والتوابع والمبدعين عن طريق « الاستيلاء » ، أي بنفس الطريقة التي نحصل بها على السلالات الممتازة من الخيول أو الثيران . ولكن جالتون لم يلبث أن أدخل بعض العناصر والعوامل غير البيولوجية إلى نظريته وبدأ يتكلم عن وجود قدرات وإمكانات أخرى تتمثل في الثقافية و « السبولة » غير العادية في تداعي الصور والأفكار ، وذهب إلى أن « العقل المبدع الخلاق » يزخر دائما بالأفكار والتصورات الجديدة المتبكرة ، وذلك إلى جانب عنصرين آخرين على جانب كبير من الأهمية وهما قدرة ذلك العقل على تقبل الجديد والاستجابة له ، ثم الحدس ونفاذ البصيرة . فهذه كلها عناصر تميز العبقرية الإبداعية الناجحة المفيدة عن التخيلات المريضة والأوهام غير النافعة التي يفرق فيها الشخص الشاذ المخبول غريب الأطوار^(٧) .

وعلى أي حال فقد كان فرنسيس جالتون يرى أن أهم مقومات التفكير والذكاء هي العناصر والمقومات المتوارثة التي تنتقل من جيل لآخر بنفس الطريقة التي تنوارث بها الخصائص والمميزات الجسمية والفيزيائية ، وأن هناك نوعا من التسلسل في الموهب داخل السلالة البشرية الواحدة وكذلك بين مختلف الأجناس والسلالات ، وأنه ينبغي على الذين يتمتعون بقدرة كبيرة من مقومات العبقرية والتبوغ أن يقفوا في وجه الذين يقلون عنهم في المستوى ويقاوموهم ، سواء أكان ذلك في نفس المجتمع الذي يتمتع هم إليه أم في المجتمعات والشعوب الأخرى . ومن هنا فإن الزواج والتوالد بين (الأنواع) الراقية يمكن أن تقدم لنا (سلالات) راقية وقادرة على الإبداع وتتميز بالأصالة والتبوغ وهكذا يمكن الوصول إلى (سلالة) أكثر سموا ورفقا من الناحية الجسمية والعقلية والأخلاقية من أي شيء عرفناه حتى ذلك الحين . . . وبصرف النظر عن المقتضيات العملية والأخلاقية التي تتضمنها هذه الآراء فيجب أن نلاحظ إليها ضمن الإطار النظري العام الذي لازم تفكير القرن التاسع عشر ، وهو الإطار التطوري . كذلك يجب ألا ننسى أن فرنسيس جالتون هو حفيد ارازموس داروين Erasmus Darwin وأحد أبناء عمومة تشارلز داروين ، وبذلك فليس من المستغرب أن يكون قد كرس جانبا كبيرا من حياته لدراسة مشكلة أصل وطبيعة الموهب الفذة وإمكان انتقالها وتوارثها^(٨) .

وقد كان لا بد من أن تلقى آراء جالتون كثيرا من النقد والم هجوم وخصوصا من علماء النفس وعلماء التربية ، وذلك على اعتبار أن العبقرية « لا تورث وإنما تُصنع » . وجاء معظم النقد من المدرسة السلوكية . فعوامل البيئة والتربية والإعداد والمراعاة كلها عناصر أساسية حتى بالنسبة لمن منحهم الطبيعة كثيرا جدا من الموهب . أما الوراثية فإنها لا تقدم سوى (البذرة) التي يجب أن « تفرس في التربة الملائمة ثم نتولاها بالرعاية والري والتهديب والتشذيب قبل أن تنضج وتفتح »^(٩) .



Ibid, p. 14

(٧)

(٨) راجع في ذلك كتاب جالتون نفسه Hereditary Genius (عام ١٨٦٩) .

Michael Biddis, "Sir Francis Galton: British Scientist", in Justine Wintle (ed.), Makers of Nineteenth Century Culture, (1800 - 1914), R. K.P. 1982, pp. 235 - 37.

Cyril Burt, op. cit, p.15

(٩)

وليس هذا مجال الحديث بالتفصيل عن المدارس والنظريات المختلفة المتضاربة عن العبقرية والتبوغ والإبداع أو عن الشخص العبقري أو عن الشخص المبدع ، والفوارق التي تميزه عن الرجل العادي البسيط ، وعما إذا كانت هذه الاختلافات والفوارق هي اختلافات في الكيف أو في الكم فقط . فالذي يميزنا الآن هو أن ندرك أن الإبداع هو حصيلة توافق عدد من العناصر الذاتية الداخلية أو حتى الفطرية مع عوامل أخرى خارجية أو بيئية ، وأن كل هذه العناصر والعوامل التي تبدو بسيطة وعادية في ذاتها تطورت بشكل كبير ما لوف في ذلك الشخص الذي نصفه بأنه « مبدع » وتمثلت في تلك الخاصية التي نطلق عليها اسم « الإبداع » . كذلك يميزنا أن ندرك هنا أن الكثيرين من العلماء وخصوصا من الأمريكيين يميلون إلى التمييز بين نوعين مختلفين من القدرات العقلية : الأولى هي القدرات التي يمكن قياسها باختبارات الذكاء المعروفة بينما الثانية قدرات استثنائية وهي التي يصدق عليها اسم القدرات « الإبداعية » . ولكن هؤلاء العلماء لم يتفقوا مع ذلك على تحديد مقومات هذه القدرات الإبداعية بشكل واضح وعدد دقيق على ما سبق أن ذكرنا^(١) .

واختلاف العلماء في فهم المقصود بالإبداع وعدم اتفاقهم على تعريف واضح محدد هو في حد ذاته مؤشر على تعقد الموضوع . ويكتفي أن نشير هنا إلى أن بعض هؤلاء العلماء يقصدون بالإبداع « القدرة ability » على خلق شيء جديد أو مبتكر « novel » تماما وإخراجه إلى حيز الوجود ، بينما يقصد البعض الآخر من الكلمة « العملية process » أو العمليات - وخصوصا السيكولوجية - التي يتم بها خلق وإبتكار ذلك الشيء الجديد ذي القيمة العالية ، وذلك في الوقت الذي ينظر فيه فريق ثالث إلى الإبداع في حدود العمل الإبداعي ذاته أو المصلحة أو الناتج الذي ينشأ عن « القدرة » على الابتكار وعن « العملية » الإبداعية التي تؤدي في آخر الأمر إلى إنجاز ذلك العمل الإبداعي وتحقيقه . وثمة تعريفات ، أو على الأصح مواقف أخرى ووجهات نظر مختلفة إلى الموضوع تكشف عن مدى تنوعه وتعقده . . وهذا هو ما يقصده دونالد ماكينون الذي يعتبر من أهم من كتب عن الجوانب السيكولوجية للإبداع حين يقول إن مفهوم الإبداع ليس مجرد « هيكل نظري » وإنما هو قاعدة أو « مبدأ عام » تندرج تحته كثير من الأمور التوقعية . وماكينون نفسه يميز بين أربعة مظاهر أو جوانب أساسية للإبداع ، ويرى أنه لا يمكن دراسة الموضوع إلا إذا أحطنا بها إحاطة شاملة لأنها تتداخل وتتكامل معا لكي تؤلف الظاهرة الإبداعية . وهذه الجوانب أو المظاهر الأربعة هي :

أ - العمل الإبداعي أو المحصلة الإبداعية Creative product .

ب - العملية الإبداعية Creative process .

ج - الشخص المبدع Creative person .

د - الموقف الإبداعي Creative situation .

وكل مظهر ، أو جانب من هذه المظاهر أو الجوانب الأربعة يمكن أن يقدم لنا - حسب ما يقول - بعض الإجابات عن عدد من المشكلات المتعلقة بالموضوع ككل مثل طبيعة العمل الإبداعي والخصائص والمقومات التي يمكن عن طريقها - وفي ضوئها - تحديد الأعمال الإبداعية ، وطبيعة العملية الإبداعية ، ونوع العمليات السيكولوجية التي يمكن أن تؤدي إلى الإبداع الحقيقي الأصيل ، وذلك بالإضافة إلى كثير من التسؤلات الخاصة باللامع الأساسية المميزة

للشخص المبدع وخصائص ومقومات الموقف الإبداعي والظروف الاجتماعية والثقافية التي تساعد على ظهور التفكير الإبداعي والعقل المبدع الخلاق وما إلى ذلك^(١١).

وتكتشف بعض الدراسات التي أجريت في مجال الإبداع عن أن كل شخص يمتلك قدرا ما من تلك « المقدرة الخاصة » التي نسميها « الإبداع » وأنه يمكن تعهد هذه القدرة وتنميتها بالتدريب والمران ، وخصوصا وإن السلوك المتصل بالمرودود الإبداعي *Creative output* - حسب التعبير الذي يستعمله الأستاذان إيفانز وسميث - يتضمن كثيرا من عناصر حب الاستطلاع والرغبة في الكشف والارتياح وإثارة التساؤلات وتقديم إجابات غير نمطية وغير مألوقة على هذه التساؤلات ، وظهور كثير من بوادر وعلامات الاستقلال والتمايز في التفكير وفي التجربة على السواء ،^(١٢) وأنه يتعين بناء على ذلك أن يدرك المجتمع أن الأشخاص المبدعين إنما يعملون بفضل أنماط تفكيرهم غير المألوفة على الإسهام في تقدم الجنس البشري . ولذهب إيفانز وسميث إلى أن الإبداع هو « قدرة على التعامل بطريقة مريحة مع المشكلات الغامضة أو غير المحددة ، وإيجاد مداخل أو « مقاربات *approaches* » جديدة وأصلية ، وتجريب أساليب وتطبيقات جديدة تماما » ، وأن « التفكير الإبداعي تفكير غير تقليدي أو غير مألوف لأنه لا يتبع الطرق المعتادة المعروفة الثابتة في تعيين للمشكلات أو حلها »^(١٣) . وهذه الخاصة ، أعني خاصة الجلمة *novelty* تتضمن بشكل ما أن الإبداع يجعل بين ثنائيي بعض عناصر (التغير) نتيجة لخروجه على المؤلف . وتكمن المشكلة الحقيقية في أن الإبداع الجليدي يجب أن تتاح له الفرصة لإثبات جدواه والبرهنة على أهميته وفائدته بعد أن يتم إنجاز العمل الإبداعي وتحقيته في الخارج ، وإن كان هذا لا يعني أبدا أن النشاط الإبداعي - أيا كان - يجب أن يدور دائما حول الأمور النافعة أو المجدية ، لأن التقيد والالتزام بمثل هذا المطلب سوف يؤدي في آخر الأمر إلى القضاء تماما على إحدى الخصائص العامة المميزة لتلك القدرة التي يتمتع بها المبدعون والتي كثيرا ما تقودهم إلى كشف مجالات لم يسبق ارتيادها من قبل . (نفس المرجع والصفحة) .



هذا التمييز الذي يقيمه ماكينون بين تلك المظاهر أو الجوانب الأربعة التي تؤلف فيها بينها الظاهرة الإبداعية وجد له صدق في الطريقة التي ينظر بها علماء النفس من ناحية وعلماء الأنثروبولوجيا والاجتماع من الناحية الأخرى إلى الموضوع . فإذا كان علماء النفس يوجهون معظم اهتمامهم إلى الخصائص الفردية التي تلازم الظاهرة ، كما تنعكس بوجه خاص في العملية الإبداعية ذاتها وفي مقومات الشخص المبدع ، فإنه من المنطقي أن يعطي علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أولوية لدراسة « العمل الإبداعي » و « الموقف الإبداعي » على اعتبار أن الأوضاع والظروف الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع تنعكس بالضرورة في كل ما يصدر عن الفرد من فكر أو فعل أو قول ، دون أن يؤدي ذلك إلى إغفال الجوانب الأخرى إغفالاً تاماً سواء من قبل علماء النفس أو علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا . فالإبداع وحده

Donald W. Mackinnon, "Creativity: Psychological Aspects", in I.E.S.S., VOL 2, p. 435. (١١)

J.M. Evans & P.A. Smith, Psychology for a Changing World, John Wiley, N.Y. 1944, p. 200. (١٢)

Ibid, p. 199. (١٣)

متكاملة بأطرافها الأربعة ، كما أن مدخل الدراسة فيه مدخل تكاملي يحيط بالظاهرة من كل نواحيها الفردية والجمعية أو السيكولوجية والاجتماعية والثقافية ، حتى وإن اختلف العلماء - بحكم تخصصاتهم - في التركيز على بعض الجوانب أكثر من جوانب أخرى . وهذا مؤشر آخر على مدى عمق الظاهرة وتعشعشها .

إنما ينبغي علينا قبل أن نعرض لهذه الجوانب أو المظاهر الأربعة من زاوية البحث الأنثروبولوجي أن نشير إلى بعض الأمور والاعتبارات الهامة التي قد تساعد على توضيح المقصود بالإبداع وطبيعته ، وإزالة بعض ما قد يعلق ببعض الأذهان من غموض وليس بشأن في الأغلب من الخلط بين الإبداع وبعض القوى والقدرات التي يتمتع بها الفرد المبدع :-

والأمر الأول الذي ينبغي الانتباه إليه هنا هو ضرورة التمييز بين الإبداع والذكاء على اعتبار أنه ليس ثمة بالضرورة علاقة تطابق بين الاثنين . وهذه مسألة شغلت بال الكثيرين من علماء النفس ويوجه خاص العلماء الأمريكيين الذين اهتموا بتبيين أن مقاييس الذكاء المعروفة ليست معيارا صحيحا لقياس مستوى الأصالة والإبداع . وصحيح - على ما يقول الأستاذ ماكينون في مقاله بالموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية (صفحة ٤١٨) - أن الشخص المبدع كثيرا ما يتمتع بدرجة عالية من الذكاء ولكن العلاقة ليست مطردة في كل الأحوال ، وكل ما يمكن قوله في هذا الصدد أنه لا بد من توفر درجة معينة من الذكاء لكي يكون الشخص مبدعا . بل إن مستوى الذكاء المطلوب للإبداع يختلف من مجال لآخر بحيث أنه قد يكون منخفضا في بعض الأحيان لدرجة تثير الدهشة (نفس المرجع والصفحة) . وربما كان الأكثر أهمية من ذلك في الإبداع هو مدى قدرة الشخص المبدع على استخدام ذلك القدر من الذكاء الذي يتمتع به في إنتاج أعمال إبداعية وكيف يوجهه لهذا الغرض بفاعلية واقتدار . . . و (ذكاء)^(١٤) .

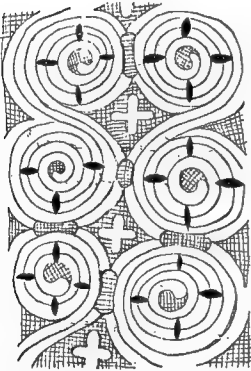
والأمر الثاني هو أنه من الخطأ أن نقصر وجود الإبداع والظاهرة الابداعية على المجتمعات المتقدمة ذات الحضارات الراقية أو على المجتمعات الصناعية ؛ دون غيرها من المجتمعات والثقافات . فالإبداع ظاهرة عامة كلية يمكن أن نلحظها في كل المجتمعات الإنسانية وفي مختلف مراحل التطور الاجتماعي والثقافي . وصحيح أن علماء الأنثروبولوجيا لم يعطوا الإبداع الفكري والفني في المجتمعات (البدائية) ما يستحقه من اهتمام وعناية ، ولكن الدراسات القليلة التي أبدينا والتي اهتمت بدراسة الفنون (البدائية) بالذات ، وخصوصا لدى بعض القبائل الأفريقية ولدى الهنود الحمر ، تكشف

(١٤) من الذين اهتموا بدراسة العلاقة بين الإبداع والذكاء عالم النفس الشهير الأستاذ جيلفورد J.P. Guilford الذي ذهب إلى أن الذكاء « متعدد الأبعاد » بشكل قد لا يتوقمه الكثيرون ، وأنه يضم مائة وعشرين قدرة من القدرات العقلية . وقد خضعت بعض هذه القدرات المفصلة بالتفكير الإبداعي لكثير من البحوث والدراسات . وقد أثارت آراء جيلفورد وكتابات كثيرة من الجدل والنقاش في السبعينيات وخصوصا فيما يتعلق بمكانة وموضع الإبداع من حيث هو سمة عامة لا تقتصر للمعايير المتعارف عليها وعلاقة كل هذه بالذكاء . ولقد انتهت كل هذه البحوث والمناقشات إلى نتائج متضاربة ومتباينة . فبعض الدراسات وجدت أن ثمة علاقة تلازم قوية بين الاثنين بينما توصلت بحوث أخرى إلى نتائج عكسية تماما وإلى تأكيد التمايز الفاصل بين الاثنين

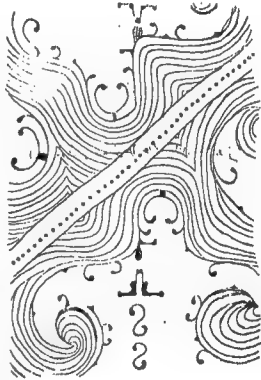
انظر حول هذه الاختلافات :

Encyclopaedia Britannica, "Intelligence, Theories of", Vol. 9, p. 678.

لنا عن وجود فنانين مبدعين بل عن وجود أنساق فكرية متماسكة ، وذلك في حدود الثقافات السائدة في تلك المجتمعات التي أفرزتها . ولعل من أهم هذه الدراسات كتابات الأنثروبولوجي الأمريكي بول رادين Paul Radin وبنوجه خاص كتابه عن « الرجل البدائي كفيلسوف » حيث يكشف لنا عن عمق الإبداع الفكري لدى كثير من هذه الشعوب التي اصطلح على تسميتها بالشعوب « البدائية » ، وكذلك دراسات الأنثروبولوجي البريطاني ريموند فيرث Raymond Firth عن بعض مظاهر الفن البدائي . ولكن أهم هذه الكتابات جميعا هي بغير شك أعمال عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss كما تتمثل خصوصا في كتابه العظيم « أسطوريات Mythologiques » ، وكذلك في كتابه « طريق الأقنعة La voie de masques » وكذلك في كتابه « الأناق الخزينة Tristes tropiques » وفيها كلها يقدم لنا نماذج رائعة من الإبداع في مجال الأساطير أو الفن التشكيلي أو الوشم والزخرفة وما إليها .^(١٥)



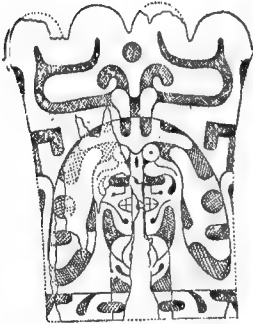
شكل (٢) نمودج من اساليب الرسم لتزيين الجسم .



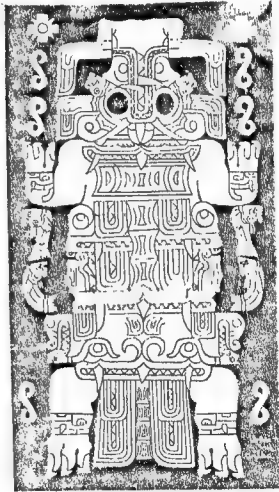
شكل (١) نمودج من زخارف قبائل الكاروفو

(١٥) انظر في ذلك مقالتنا عن « بنائية الفن » - مجلة عالم الفكر ، المجلد الخامس عشر ، العدد الثاني (يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٤) صفحات ٣٢٧ وما بعدها .

وليس من شك في أنه يوجد عند الهنود الحمر بالذات فنانون على درجة عالية من الإبداع والابتكار قد أفلحوا في إدخال تغييرات واستحداث إضافات جوهريّة في الفن القليل التقليدي المتوارث ، سواء أكان ذلك في صناعة الفخار أم النقش أم الحفر على ألواح « الأردواز » ، كما أفلح بعضهم في إبداع أساليب جديدة في الرسم والزخرفة اقتبسها منهم غيرهم من الفنانين ثم أصبحت (تقليدا) في مجتمعاتهم القبلية الخاصة . وقد يكون من الصعب تتبع تاريخ الفنون البدائية بدقة في كثير من تلك المجتمعات أو الأنماط الزخرفية المتبعة عندهم ، ولكن بعض هذه الأنماط مستمد بغير شك من الطبيعة ذاتها ، بينما يبلغ البعض الآخر درجة عالية جدا من التعقيد الذي يكشف من ناحية عن خصوصية المخيلة الإبداعية ومن ناحية أخرى عن وجود مؤثرات خارجية . ونجانب كبير من هذه الأعمال الفنية الإبداعية جاء نتيجة لما يمكن اعتباره نوعا من الرؤية الخيالية Vision التي قد تكون أقرب في طبيعتها إلى الحلم ، حيث يهيم الروح - كما يعتقد



شكل (٤) من رسوم الهنود الحمر



شكل (٣) من فن بيرو

الكثيرون من البدائيين - بعيدا عن الجسم وترتاد هوالم غريبة تتأثر بها وتستمد منها بعض العناصر وتقوم فيها بنشاطات غير عادية ، كما ترى فيها أشياء وكائنات عجيبة يصعب وجودها في عالم الواقع ، ولكنها كلها تنعكس في الإنتاج الفني بكل ما فيها من خروج على المألوف في الطبيعة وفي الواقع . ويمثل ذلك في الجمع مثلا بين أجزاء من كائنات بشرية وحيوانية معا ، أو في إعادة ترتيب أجزاء الجسم البشري أو الحيواني بحيث تخرج من هذا كائنات أخرى إبداعية ليس لها مثل في الحقيقة والواقع .^(١٦) (انظر شكل ه) . وهذه الرؤى الغيبية في عالم الأرواح هي بطبيعة الحال رؤى فردية شخصية يعكسها الفنان البدائي المبدع في أعماله الإبداعية ، وكثيرا ما تبلغ درجة عالية جدا من الجمالية ، كما أنها تعتبر في كثير من تلك المجتمعات ملكية خاصة « بصاحبها » ، إن صح هذا التعبير . وقد يبيع الفنان ما يبدعه للآخرين أو يقدمه على سبيل الهدية مع اعترافهم طيلة الوقت بالمبدع الأصلي ، وهو ما يمكن مقاومته - كما تقول دائرة المعارف البريطانية - بحقوق المؤلف في المجتمع الحديث^(١٧) .



شكل (هـ) صورة للسحر كما أبدعها فنان العصر الباليووليثي
(الحجري القديم)

(١٦) لما يتعلق بالأحلام والرؤى عند البدائيين راجع كتابنا « تالوار » - سلسلة نوايغ الفكر الغربي - دار المعارف - القاهرة ، ١٩٥٨ .

(١٧) Arts of American Indians Encyc. Brit., Vol. I.P. 677,

(انظر مادة

الأمر الثالث : هو أنه إذا كان الإبداع غير مقصور على مجتمعات دون أخرى فإنه لا يقتصر في الأغلب على سن دون أخرى ، وإنما يمكن أن نجد إبداعاً فكرياً أو فنياً راقياً لدى الأفراد من مختلف فئات العمر . فقدم السن بالإنسان ليس حاجزاً أو عائقاً يقف دون الإبداع . وكثير من الإنجازات الكبرى في العلوم والفنون على السواء قام بها أشخاص مبدعون في مراحل متأخرة من العمر . والأمثلة كثيرة في كل ميادين الإبداع ، وإن كانت الدراسات المنهجية تشير إلى أن الإنجازات الإبداعية الحارقة ، وخصوصاً في بعض الميادين العلمية كالرياضيات والبيولوجيا والفيزياء ، تتم في الأغلب على أيدي أشخاص في الثلاثينيات أكثر منها عند الأشخاص في الستينيات مثلاً من العمر . بينما الإنجازات الإبداعية في بعض المجالات الإنسانية كالسياسة والدين تتم في مراحل أكثر تقدماً . وعلى أية حال فإن التقدم في السن يصاحبه في العادة نوع من الحذر والحيلة والتردد بل والجمود في السلوك والتصرف كما يرتبط به تقلص العلاقات الاجتماعية وانكماشها . ولقد يكون ذلك راجعاً إلى نفس الأوضاع الاجتماعية المتعارف عليها أو إلى التوقعات التي يتطوّر المجتمع من كبار السن ولا ترجع بالضرورة إلى أية خصائص ذاتية تتعلق بهم هم أنفسهم كأشخاص ، خصوصاً وأن الكثيرين يجتازون مرحلة الشيخوخة بطريقة (ناجحة) تنعكس في تصرفاتهم وعلاقاتهم وفي احتفاظهم بجانب كبير من حدة التفكير وبقوة العقل ومتابعة كل ما هو جديد وتوسيع دائرة علاقاتهم الاجتماعية وخصوصاً مع أشخاص أصغر منهم في السن .

وعلى أي حال فقد يكون من الأسهل ومن المنطقي في الوقت ذاته أن يبدأ الباحث ، وخصوصاً الباحث الأثنولوجي ، في دراسته للإبداع بمعالجة الجوانب المشخصة العيانية التي تتمثل من ناحية في العمل الإبداعي ذاته الذي يؤلف جزءاً من الثقافة ، ومن ناحية أخرى في الأوضاع والظروف الاجتماعية التي تحيط بالشخص المبدع وبالعلاقة الإبداعية وينتج العمل الإبداعي ذاته ، أي ما اصطلاح على تسميته بالملوكف الإبداعي .

والواقع أن عالماً مثل ماكينون ، على الرغم من أنه ليس من علماء الاجتماع أو الأثنولوجيا ، يذهب إلى حد القول بأن كل ما يصدر عن الإنسان ، سواء أكان فكرة أم أداء أم فعلاً أم عملاً من أعمال الفن أم الأدب أم نظرية علمية أو بناء معملياً يمكن اعتباره - بشيء من التجاوز - عملاً إبداعياً . ومع ذلك فإنه من بين كل تلك الأشياء التي تصدر عن الإنسان فإن فئة قليلة منها فقط هي التي يمكن أن ينطبق عليها كل المعايير والمتطلبات الخاصة التي تحدد العمل الإبداعي بالمعنى الدقيق للكلمة . وكما هي العادة فإن العلماء يختلفون في تحديد هذه المحكات والمعايير التي يحكم في ضوءها إبداعية العمل . ولكن معظم هؤلاء العلماء يكادون يعطون أولوية مطلقة لعنصر الجدة التي تشير إلى الأصالة والابتكار ، وإن كان هذا يشير كثيراً من التساؤلات عن المقصود بالجدة ، وهل تكون بالنسبة للشخص المبدع وحده أو لغيره من الناس أيضاً ؟ وهل تكون بالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه الشخص المبدع والثقافة التي ينتمي إليها أو بالنسبة لغيرهما من الثقافات والمجتمعات ، أو بالنسبة للجنس البشري بوجه عام ؟ ذلك أن الفرد قد يعتقد أن ما يصدر عنه من عمل أو فكر أو قول هو إبداع جديد تماماً في الوقت الذي يكون فيه مثل هذا الفكر شائعاً وأمرأ عادياً مألوفاً لدى غيره من الناس في المجتمعات الأخرى أو حتى في نفس المجتمع الذي يعيش هو فيه ولكن خارج نطاق الدائرة التي يتحرك هو فيها . وهذا معناه في آخر الأمر أن حكم الجدة يجب أن يؤخذ بالإشارة إلى مجال معين ومحدد . وكثير من الكتاب الذين تعرضوا لهذا الموضوع يذهبون إلى أن العمل لا يعتبر إبداعاً بالعلم الصحيح للكلمة إلا إذا اعتبر

(جديداً) ومبتكراً وأصيلاً بالنسبة لحضارة معينة بالذات أو بالنسبة للجنس البشري ككل ، وليس بالنسبة لجماعة صغيرة محدودة العدد^(١٨) .

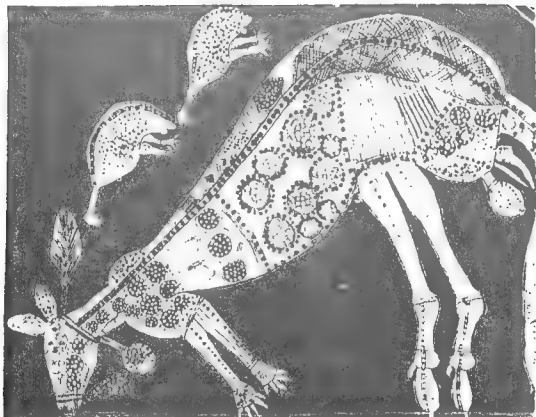
بيد أن عكس (الجلدة) لا يكفي بذاته رغم أهميته للحكم على العمل بأنه إبداعي إلا إذا ارتبطت هذه الجلدة بالقدرة على التكيف مع الواقع بحيث يكون العمل (الإبداعي) استجابة لمشكلة معينة أو أنه يقدم حلاً لمشكلة معينة أيضاً يعاني منها الشخص المبدع . ويعبر بعض الكتاب عن ذلك بطريقة مباشرة قد تصدم الكثيرين وتثير كثيراً من النقد والاحتجاج حين يقولون أن هذه (الجلدة) يجب أن تكون جلبة مقيدة وناقمة ، حسب التعبير الذي يستخدمه سيريل بيرت في مقدمته لكتاب آرثر كيسلر (صفحة ١٦) . ولكن كل ما يفسدونه من هذه العبارة هو أن العمل الإبداعي لا ينشأ من فراغ ويجب ألا يكون بعيداً عن الواقع الاجتماعي والثقافي الذي يحيط به ، وأن يكون قادراً على التعبير بشكل دقيق عن التجربة الذاتية وعلى نقل وتوصيل هذا التعبير عن تلك التجربة إلى الآخرين . وهذا هو ما تقوم به الأعمال الإبداعية في مجال الفن كالرسم أو الرقص الذي يعبر بالحركة وما يصاحبها من موسيقا عن موضوع أو فكرة أو (مشكلة) معينة بطريقة تجمع بين الدقة والرشاقة . وهذا يتيح فرصة لبعض الكتاب لأن يعتبروا « الرشاقة » elegance في التعبير والتوصيل حكماً آخر من محكات الإبداع ، بمعنى أن يكون العمل الإبداعي مرضياً ومقبولاً من الناحية الجمالية . فليس كل ما يقدم حلاً لمشكلة معينة أو تعبيراً عن تجربة ذاتية خاصة يدخل في باب الإبداع إذاً هو خلافاً من الرشاقة في التعبير . وإن كانت كلمة « الرشاقة » ذاتها والعناصر التي تجعل الشيء يبدو رشيقاً تثير كثيراً من الجدل والخلاف الذي يصعب الدخول في تفاصيله هنا .

وأخيراً ، فإن العمل الإبداعي يتجاوز التجربة الإنسانية العادية ويدخل عليها كثيراً من عناصر التحوير والتعديل التي قد تؤدي في النهاية إلى تغييرها تغييراً شاملاً بحيث تتعارض مع الأوضاع التقليدية ، بل قد تمثل تحدياً صارخاً لها . بل أن بعض الأعمال الإبداعية تؤدي إلى تغيير نظرة الإنسان إلى الكون ككل . وهذا ما يقصده بعض الكتاب حين يصفون العمل الإبداعي بالشمسي والقدرة على « إبداع » شروط جديدة للوجود البشري ذاته . والأمثلة كثيرة ، وهي أوضح وأظهر في مجال الإبداع العلمي . ويكفي أن نشير هنا إلى نظرية كوبر نيكوس عن مركزية الشمس بالنسبة للكون ، ونظرية داروين عن التطور ، وآراء فرويد في التحليل النفسي . فهذه كلها إبداعات خلاقة تجاوزت الأوضاع والأفكار التي كانت سائدة وقت ظهورها وأفلحت في تغيير نظرة الإنسان تغييراً جذرياً إلى الأشياء^(١٩) . وربما كان هذا هو ما يقصده أوتو رانك Otto Rank من عبارة القصيرة العميقة التي يقول فيها « إن الفنان في مختلف ألوان الإبداع الفني لا يخلق فنه فقط ، وإنما يستخدمه أيضاً في الخلق والإبداع »^(٢٠) .

Mackinnon, in I.E.S.S., op. cit., p. 436, Id., in Richard Ripple, op. cit., p. 404. (١٨)

Mackinnon, in I.E.S.S., p. 436, John Alsberg, Modern Art and its Enigma, Weidenfeld and Nicolson, London 1983, pp. 86-7, James Engell, The Creative Imagination, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1981, pp. 44-5 and 84-6, Koestler, op. cit., pp. 124-127, 135-59 and 697-701. (١٩)

Otto Rank, "Creative Urge and Personality Development", (٢٠)
in Id, the Myth of the Birth of the Hero and Other writings, Vintage, N.Y. 1959, p. 113.



شكل (٦) حيوان طوطمي

ولو قبلنا هذه المحركات على علاقتها فإنه يصبح من الصعب - على الأقل من وجهة النظر الأثرولوجية - أن نكتفي بدراسة الإبداع على أنه مجرد إمكانية أو قدرة أو موهبة ، ويصبح من الضروري التركيز على الظاهرة الإبداعية بعد أن نتحقق هذه القدرة أو الموهبة في الواقع وتتحول إلى عمل إبداعي محسوس وملحوس بعيد عن تلك القدرة أو الموهبة . ويستوي في ذلك أن يكون العمل الإبداعي قصيدة من الشعر أو رواية أو سيمفونية موسيقية أو حتى نظرية علمية أو غير ذلك . . وسوف يتطلب ذلك بالضرورة أن ننتقل إلى جانب دراسة الأعمال الإبداعية بالأشخاص أنفسهم الذين أبدعوها والذين يكشفون بأعمالهم عن درجة عالية من القدرة الإبداعية في مختلف المجالات ، وذلك على الرغم من أن معظم الكتاب يقصرون كلامهم عن الإبداع والمبدعين على الإبداع الفني والأدبي ويقولون الإبداع العلمي رغم أهميته . ويرجع ذلك إلى أن الأعمال الإبداعية في مجال الفن والأدب هي نتاج للحالات الداخلية وتعبير عن الاحتياجات والدوافع والتصورات التي تعمل في أذهان الأشخاص المبدعين ووجدانهم بشكل لا يتوفر في الإبداع العلمي .



تودراسة وتحليل الأعمال الإبداعية قد تساعد على معرفة الشيء الكثير عن الأشخاص الذين أبدعوها والظروف التي نشأت فيها وأحاطت بهم . وهذا أكثر وضوحاً في دراسة الإبداع الأدبي منه في بقية أنواع الإبداع الفني والفكري والعلمي ، كذلك فإن دراسة حياة المبدعين قد تساعد على تفسير أعمالهم و (متوجاتهم) الإبداعية . إلا أن بعض الكتاب وبخاصة من اتباع المدرسة البنائية في فرنسا يرون من الأوفق والأجلى دراسة العمل الإبداعي في ذاته وبعيداً عن صاحبه ، وإن كان هذا لا يعني ذاتاً إغفال الأوضاع الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع ، أو الموقف الإبداعي ، حسب الاصطلاح المستخدم في الدراسات الخاصة بالإبداع ، وذلك على اعتبار أن أي عمل إبداعي هو في آخر الأمر جزء من تلك الثقافة . وعلى الرغم من كل ما يقال عن الإبداعية كقوة أو ملكة أو موهبة ، وما يقال عن العمل الإبداعي باعتباره عملاً فريداً ومن نتاج شخص معين بالذات له مقوماته الشخصية المحددة ، فإن التفاعل بين الشخص المبدع والمجتمع مسألة لا مجال للشك فيها ، حتى وإن كانت تتخذ أحياناً شكلاً سلبياً يمثل في ثورة المبدعين ومرددهم على الأوضاع والتقاليد السائدة في المجتمع ، وينعكس في تفرد بعضهم بأسلوب خاص متميز في الحياة وينمط مستقل من السلوك والقيم يخرج عن المألوف والمعتاد . وما يقال عن أن حياة بعض الفنانين حياة (بوهيمية) ليس في حقيقة الأمر إلا مظهراً من ذلك التمرد الذي يتميز بأزدهار المجتمع وقيمه المتوارثة ، كما أنه يعبر في الوقت ذاته عن إحساس هؤلاء الفنانين المبدعين بنوع المعاناة التي يصادفونها في الحياة . وعلى أي حال فإن تتبع تاريخ حياة الأشخاص المبدعين يعتبر من أهم المصادر التي تعين على فهم الموقف الإبداعي . وكثير من علماء الأثرولوجيا يستعينون بدراسة تاريخ الحياة لفهم الثقافة في المجتمعات البدائية والتقليدية .

وربما كان خير مثال لذلك دراسات عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي أوسكار لويس Oscar Lewis حول ما يعرف بوجه عام في الكتابات الأنثروبولوجية بثقافة الفقر^(٢١).

ولكن السؤال الذي قد يحتاج هنا إلى إجابة صريحة هو : إلى أي حد يمكن الاطمئنان إلى التقارير الشخصية التي يكتبها أو يذكروها الأشخاص المبدعون عن أنفسهم وعن الظروف التي أحاطت بنشاطهم والتي يعتقدون أنها ساعدت على تفجير مواهبهم الإبداعية أو كانت تقود وتوجه خطواتهم في تنمية تلك المواهب من ناحية وترجمتها إلى أعمال إبداعية من الناحية الأخرى ؟ ألا يحتمل أن تكون بعض عناصر المغالاة والمبالغة والتوهيل والتضخيم قد وجدت طريقها إلى هذه الكتابات والتقارير الشخصية ، وأن يكون أصحابها قد بالغوا في تقدير أهميتها وآثارها ، أو أخطأوا فهمها وأسماها وتفسيرها ؟ بل وهل يمكن اعتبار هذه الظروف والعوامل التي ساعدت أشخاصاً معينين على معرفة مواهبهم وتحققها في الخارج شرطاً لازماً لتكوين الشخصية الإبداعية المبدعة ؟^(٢٢) ، وعمل الرغم من أن لكل شخص من هؤلاء المبدعين ظروفه وأوضاعه الخاصة فإن الكثيرين من الكتاب يذهبون إلى أن ثمة مظاهر أساسية تكاد تكون مشتركة لدى الغالبية العظمى من هؤلاء الأشخاص وهي أمور يذكرونها هم أنفسهم في سيرة حياتهم الذاتية مثل الشقاء والتعاسة واليأس التي لازمت طفولتهم ، وأنها كانت من أهم العوامل التي فجرت ينباع الإبداع الكامنة في أعماقهم (ومن أفضل الأمثلة على ذلك كانكا Kafka كما يتضح من رسالته الشهيرة إلى أبيه وفيها يصارحه بما كان يتمثل في نفسه من مشاعر نتيجة لأسلوب الأب القاسي في معاملته) . ومع ذلك فإن هذا لا يمكن أن يعني إطلاقاً أن شقاء الطفولة شرط ضروري لتنمية المواهب الإبداعية ، أو أن الطفولة السعيدة تتعارض مع الموهبة وتقتل المقدرة الإبداعية . وقد يكون العنصر الأكثر أهمية من ذلك هو مدى ما تتيجته العلاقة بين والديين والطفل من فرصة لتحرر الطفل وانطلاقه ، وبالتالي استقلال شخصيته ، وذلك فضلاً عن نوع القيم وأنماط السلوك السائدة في العائلة ، والفرص المتاحة للاحتكاك بالثقافات الأخرى المتباينة والاتصال بالآخرين ، وغير ذلك من العوامل التي تسهم في تعميق التجربة الذاتية وتنوعها^(٢٣) . والموضوع على أية حال متشعب ومتشابك ويصعب الوصول فيه إلى أحكام عامة قاطعة تصدق على كل الحالات والأشخاص ، وإنما هي مؤشرات تحتاج إلى كثير من المتابعة والدراسات الواقعية لتتميزها .

ومعها يمكن من شيء ، فإن العمل الإبداعي ليس مجرد تعبير عن الثقافة أو عن بعض جوانبها وملامحها . وإذا كان يتأثر بهذه الثقافة فإنه يؤثر في تلك الثقافة في الوقت ذاته بشكل من الأشكال ، فقد يساعد على تثبيتها وترسيخها أو على تعديلها من خلال التعبير عنها . وهذا دور خليق بأن يلقي ما يستحقه من عناية الباحثين واهتمامهم^(٢٤) .



(٢١) انظر على سبيل المثال كتابات أوسكار لويس التالية :

Oscar Lewis, *Five Families, Lavidia, etc.*

Ripley, op. cit, p. 414.

Mackinnon, in I.E.S.S. pp. 440-41

J.M.B Edwards, *Creativity: Social Aspects*, in I.E.S.S.

op. cit, pp. 440-44, S.J. Sidney & H.F. Harding (eds.),

A Source Book for Creative Thinking, Scribner, N.y 1962, pp. 65-7.

(٢٢)

(٢٣)

(٢٤)

والنظريات التي تعرض لما يمكن تسميته « سوسولوجيا الإبداع » أو « انثربولوجيا الإبداع » كثيرة ، وكلها تحاول أن تكشف عن الجوانب الإبداعية في الثقافات والحضارات المختلفة . فالجماعات الإنسانية وثقافتها وحضارتها لها جوانبها الإبداعية ، وذلك نظراً لأن أعضاء المجتمع يعملون معاً بطريقة تعكس بعض الخصائص الإبداعية التي تميز الجماعة ككل ، وليس بعض الأفراد من حيث هم أفراد . وغير بعيد عن الأذهان ما كان يذهب اليه بعض علماء القرن التاسع عشر من أمثال جوستاف كلم Gustav Klemm في تمييزهم بين الحضارات على أساس ما تتمتع به من خصائص إبداعية ، وبالتالي التفرقة بين الحضارات والثقافات السلية التي تحاكي وتقلد غيرها ، دون أن تكون لديها هي القدرة على الخلق والإبداع والابتكار ، والحضارات الإيجابية التي تضيف بإبداعها إلى التراث الإنساني بوجه عام . ولكن هذه النظرة لم تلبث أن أهملت بعد أن تقدمت البحوث الأنثربولوجية التي تعتمد على الدراسات الحقلية ، وبعد أن كشف الأنثربولوجيون عن جوانب الإبداع في الثقافات « البدائية » . ولعل خير مثال على ذلك فن الكهوف ، والربط بين الفن وبقية النظم الاجتماعية والثقافية وخصوصاً الدين والسحر^(٢٥) ، وكذلك التراكيبات والتكوينات الإبداعية العجيبة التي يلجأ إليها (البدائيون) في تصويرهم ونقوشهم وزخارفهم بحيث يجمعون في تلك التصاوير والرسوم بين الإنسان والحيوان في وقت واحد ، وذلك إلى جانب الأساطير التي تمثلها بالخيال الإبداعي آخر الطليق الذي يرد بعض الخصائص الإنسانية إلى الحيوانات « الطوطمية » أو العكس على ما سبق أن ذكرنا . أي أن هؤلاء (البدائيين) لم يكونوا يحاكون بالضرورة الطبيعة ويقلدونها في أعمالهم الإبداعية من رسم ونقش وحفر ونحت وغيرها .

ومن أهم أطراف النظريات التي يمكن للباحث الاجتماعي والأنثربولوجي أن يفيد منها في تحليله للنشاط الإبداعي في المجتمعات أو الثقافات المختلفة نظرة المؤرخ الفكر أرنولد توينبي Arnold Toynbee إلى الحضارة والإبداع ، وذلك على الرغم من أن تلك النظرة تعرضت لكثير من النقد والمهجوم من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع على السواء ، وذلك لمبالغتها في الإعلاء من شأن « الرجل العظيم » على حساب العوامل الاجتماعية في عمليات الخلق الإبداعي ، والتقدم الحضاري بوجه عام . ورغم كل ما يقوله توينبي عن أثر المجتمع والنظم الاجتماعية فإنه يميل إلى أن يعتبر تأثيرها تأثيراً سلبياً إلى حد كبير ، على الأقل نظراً لما تفرضه من قيود على حرية انطلاق الشخص المبدع . وبذلك فهو يرى أن العملية الإبداعية تقتضي أن ينسحب الشخص المبدع من المجتمع حتى يتحرر بقدر ما يستطيع من تأثير النظم والتنظيمات الاجتماعية ويطلق لقدراته وإمكاناته الخيالية . ومع ذلك فإن هذا الإبداع لن يحقق رسالته الصحيحة إلا إذا تمكن من نقل وتوصيل التجربة الإبداعية إلى الآخرين ، ولن يتم ذلك إلا بعودة الشخص المبدع مرة أخرى إلى المجتمع الذي انسحب منه ويعمل على نقل تلك التجربة بكل إنجازاتها إلى الآخرين حتى يحصل على موافقة المجتمع وتقبله للعمل الإبداعي .

(٢٥) يمكن للمقاريء أن يرجع في ذلك إلى مقالنا « نظرة البدائيين إلى الكون » مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث (أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٠) . وكذلك مقالنا عن « ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع » ، مجلة عالم الفكر - المجلد الثامن ، العدد الأول (أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٧) .

والذي يفعله توينبي هنا هو أنه وضع نموذجاً محدداً يسميه « الانسحاب والمودة - Withdrawal - Return and »، يطبقه على العمل الإبداعي لدى الفرد المبدع ولدى الأقلية المبدعة كما يطبقه على الاسم والحضارات باعتبارها وسائط وأدوات إبداعية . وهنا يضع توينبي خطاً فاصلاً وقاطعاً بين الاقلية المبدعة - Crea tive minorities التي تتمتع بقدرات قيادية في كل أشكال النشاط الاجتماعي والثقافي وبين الأكثرية التي تميل إلى الانقياد والخضوع ومحاكاة وتقليد الأقلية المبدعة الخلاقة وتتبع خطواتها . وقد نجد هنا شيئاً من الشبه بين ما يقوله توينبي وماسبق أن ذكره جوستاف كلم وبعض علماء القرن التاسع (٢٦) عشر ، وإن لم تكن كتابات توينبي تحمل تلك الأحكام التوقعية الناجمة عن الموقف التطوري المتطرف الذي كان يعتنقه علماء ذلك القرن .

والمعروف أن توينبي يرد ظهور الحضارات ونموها إلى ما يسميه بالاستجابة للتحديات التي تفرضها البيئة المحيطة ، وأن المجتمع الذي يربط عمليات الحضارة إنما يعبر عن نفسه عن طريق الأفراد الذين « يتسمن » إليه أو الذي « ينتمي » هو إليهم (نفس المرجع ، صفحة ٢٠٨) ، كما أن المجتمع الانساني في نظره هو نسق من العلاقات بين « الكائنات البشرية » الذين يعتبرهم ليس مجرد أفراد وإنما أيضاً « كائنات اجتماعية حية - Social animals » ، بمعنى أنهم لا يستطيعون العيش والحياة بدون هذه العلاقات التي تربط بينهم . فالمجتمع هو « نتاج العلاقات بين الأفراد » وهي علاقات تنشأ من تطابق مجالات أفعالهم الفردية وتوافقها (صفحة ٢١١) . ولكن من بين كل أعضاء المجتمع يتفرد البعض فقط بقدرات ومواهب هائلة تمكنهم من أن يتولوا توجيه عملية نمو المجتمع الذي ينتمون إليه . وهم يقومون في سبيل ذلك بأعمال تبدو للأشخاص العاديين كما لو كانت معجزات . ومن هنا كان توينبي يعتقد أن كل « أفعال الخلق الاجتماعي » هي من عمل مبدعين أفراد يتمتعون بتلك المواهب والقدرات الخارقة أو على أكثر تقدير من عمل « أقليات مبدعة » ، وأنه في كل خطوة من خطوات النمو والتقدم الحضاري تجد الأغلبية العظمى من أعضاء المجتمع أنفسهم متخلفين عما أبدعه هؤلاء الأفراد أو تلك الفئات المبدعة . وهذا ينطبق على كل الانجازات والإبداعات الحضارية والثقافية سواء في مجال الأديان الكبرى أو الانجازات المادية في الحضارة الغربية الحديثة أو في مجال المعرفة أو غير ذلك . وسوف تظل هذه الأكثرية غير المبدعة أو غير الخلاقة في حالة التردى والتخلف ما لم يتمكن الأفراد المبدعون من إيجاد وسيلة لدفعهم على اللحاق بهم والخروج من حالة الجمود والركود والسكون التي تعتبر - في نظر توينبي - من الصفات الأساسية المميزة للمجماعات البدائية . فالأفراد الموهوبون القلائل الذين يؤلفون « الأقليات المبدعة » هم وحدهم الذين يستطيعون كسر ما يسميه باجوت Walter Bagehot « كمكة العادات والعرف » ، ولكنهم في الوقت ذاته يحاولون إقناع الأكثرية غير المبدعة أن تسير وراءهم وتتبعهم في الطريق الذي اكتشفوه . ويقول آخر فإن نمو الحضارات يتوقف على الجهود الإبداعية الخلاقة لتلك القلة المتميزة من أعضاء المجتمع ، بينما يقنع بقية الأعضاء بتقليد ثقافتها ومحاكاتها . (صفحة ٢١٥) .

ويعطى توينبي أهمية بالغة «لانسحاب Withdrawal» من المجتمع في العملية الإبداعية ، لأنه هو الذي يتيح الفرصة للشخصية الإبداعية أن تترك القوى الكامنة فيها والتي كان يمكن أن تظل خاملة وتالمة إذا لم تتخلص «مؤقتاً» من أعبائها ومشاكلها الاجتماعية . وسواء تم هذا نتيجة لظروف قاهرة لا يستطيع الشخص المبدع أن يتحكم فيها فإنه يعتبر شرطاً لازماً لمواجهة الذات من ناحية وتصور نوع التغيير الذي يجب إنجازه من الناحية الأخرى ، والذي يستلزم العودة الى المجتمع حتى يتحقق ذلك الانجاز في الواقع وفي البيئة الأصلية التي ينتمي إليها صاحب ذلك الابداع الجديد . فكان ذلك الانسحاب أو العزلة عن المجتمع هو انسحاب مؤقت فحسب ، خصوصاً وأن الكائن البشري الاجتماعي «لا يستطيع أن يجا بشكل دائم بعيداً عن الحياة الاجتماعية دون أن يفقد إنسانيته ويصبح - حسب قول أوسلو المشهور- «حيواناً أو إلهاً» . وهذه العودة هي جوهر الحركة وعلتها النهائية (صفحة ٢١٧) .

ويستشهد توينبي عل أهمية هذا الانسحاب وتلك العزلة ثم العودة الى المجتمع بعدد كبير من الأمثلة يستمدّها من حياة الأنبياء والقديسين والفلاسفة وبعض الشعراء مثل روبرت براوننج Robert Browning ودانتي Dante ، إلى أنه يذهب إلى أن «حركة الانسحاب والعودة» هذه ليست مقصورة على الإنسان وإنما هي ظاهرة عامة في الحياة كلها ، وتمثل بشكل واضح في حياة النبات ويوجه أنصبي في «انسحاب وعودة» القمع والجوب التي وجدت لها تعبيرات كثيرة وصريحة في كثير من الأساطير والشعائر والطقوس الدينية ، كما تجسدت في كثير من الكائنات الخرافية أو السوخ (صفحة ٢٢٠) . وربما كان خير مثال لهذا كله هو اختفاء ثم عودة أوبعث ديونيزوس وأوديس وأوديس ، وهي التي كرس لها سيرجيس فريزر جانباً كبيراً جداً من كتابه الضخم الشهير «الفن الذهبي The Golden Bough» ، وما يصدق على انسحاب الأفراد المبدعين وعزلتهم المؤقتة عن الحياة الاجتماعية يصدق على «الأقلية المبدعة» في كثير من مراحل التاريخ والتطور الحضاري والاجتماعي ، حيث أفلحت هذه «الأقلية» أو الفئات الصغيرة المتميزة في أن تفصل نفسها عن حياة المجتمع وتكرس جهودها لايجاد حلول للمشكلات التي كان يواجهها المجتمع الذي تعيش فيه ، ثم تعود حين يبين الوقت اللازم وبعد أن يكون عملها من أجل خلق مجتمع جديد قد اكتمل ، ففرض أفكارها وتصوراتها ، مع كل ما يتطلبه ذلك من إعادة تشكيل النظم التقليدية بحيث تتلاءم مع الأوضاع والظروف الجديدة القائمة (صفحتا ٢٣٣ - ٢٣٤) . والأمثلة كثيرة ولا ضرورة للدخول في تفاصيلها (٢٧) هنا .

والملاحظ على أي حال هو أن توينبي لم يعط كثيراً من الاهتمام للطريقة التي يشرع بها المجتمع في تعرف احتياجاته وتحديدها ، كما إن إشباع هذه الاحتياجات بالقدر الذي يساعد على استمرار المجتمع في الوجود لا يؤلف سوى جانب فقط مما يفصله حين يتكلم عن الابداع على المستوى الحضاري ، وأن ما يذكره عن «استجابة» أفراد الأقلية المبدعة

(٢٧) راجع في ذلك :

Toynbee, op. cit. pp. 230-240, Peter James, "Toynbee in Justine Wintle, (ed) Makers of Modern Culture, R.K.P. 1980.

للتحديات كثيرا ما يوحي بأنه يعتقد أن هذه « الأقليات المبدعة » تحقق وتنتج بالفعل أكثر بكثير مما يتطلبه الموقف الذي ينطوي على التحدي^(٢٨) . . ولكن هذه أمور تخرج عن نطاق هذه الدراسة .



بيد أن هذا لا يعني أن العمل الإبداعي هو حصيلة للأوضاع الاجتماعية والثقافية وحدها مع إلغاء دور الفرد وتكوينه الذهني والنفسي على ما يفعل معظم السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين . فالعملية الإبداعية في حقيقتها أقرب إلى الحوار المتبادل بين الأوضاع الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع والتكوين النفسي والوجداني للفرد المبدع ، أو هي (كما يحب البعض أن يعتبرها) نوع من « الصراع » بين ما يسميه المفكر الألماني أوتورنك « الأيديولوجيا الذاتية » أو الشخصية و « الأيديولوجيا الجماعية » السائدة في المجتمع ، وذلك في مجال كلامه عن « إيديولوجيا الفن »^(٢٩) . فالفن ، ومثله في ذلك مثل بقية أنواع الإبداع ، ليس مجرد تعبير عن الذات (لأنه يستعين بالصور والصيغ التي ترجع إلى أصل جماعي) ، كما أنه في الوقت ذاته ليس مجرد تعبير عن الأيديولوجيا الجماعية (لأن الإبداع الفني يشبع حاجات الفنان الشخصية ويعبر عنها) . ولذا كان رائك يرى أنه كلما كان الفنان أكثر إبداعا زاد الصراع بين حاجاته الشخصية واحتياجات الجماعة ومطالبها . وعلى ذلك فإذا كان الفنان يعيش في صراع دائم مع المجتمع فإن ذلك لا يرجع إلى أنه إنسان مريض أو بالآخرى « عصبي neurotic » كما يزعم فرويد ، وإنما يرجع إلى أنه إنسان « مبدع creative »^(٣٠) .

وخلافا لهذا إن بنقلنا إلى الكلام عن طبيعة « العملية الإبداعية » ، وهي مشكلة يتجنب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الخوض فيها لأنها خارجة عن نطاق اهتمامهم وأقرب إلى اهتمامات علماء النفس ، كما أنه ليس من السهل الإدلاء فيها بأراء قاطعة تستند إلى معلومات دقيقة يقينية .

وليس المقصود بالعملية الإبداعية إنتاج أو إنجاز عمل إبداعي معين بالذات مثل رسم لوحة زيتية أو تأليف قطعة موسيقية أو قصيدة من الشعر ، وإنما المقصود بالأحرى العملية الذهنية التي يمكن عن طريقها تصور العمل الإبداعي كوحدة كلية قبل الشروع في إنجازها أو تحقيقه بالفعل . فهي التي تساعد الموسيقى مثلا على تصور السمفونية كوحدة متكاملة مؤلفة من مجموعة أنغام تدور في ذهنه قبل أن يترجمها إلى علامات موسيقية يسجلها على « النوتة » ، وهي التي تساعد الكاتب الروائي على أن يمدس الرواية أو القصة كلها كوحدة قبل أن يضع كلمة واحدة على الورق ، كما أنها هي

Edwards, op. cit., p. 450 .

(٢٨)

Otto Rank, Art and Artist, Knopf, N.Y. 1932, ch. II,
Creative Urge and Personality Development and ch. IV

(٢٩)

"Art- From and Ideology".

Edwards, op. cit., p. 444.

(٣٠)

التي تساعد الرسام على أن ينظر إلى « المنظر الطبيعي » إمامه « فيرى ما الذي سوف يرسمه » على ما يقول جريلي^(٣١) . أما تنفيذ وتحقيق العمل الإبداعي ذاته فإنه لا يخرج عن أن يكون مجرد تشكيل المواد والعناصر الخام التي يستخدمها ذلك الشخص المبدع والتي تختلف باختلاف مجال إبداعه الخاص (الأنغام الموسيقية أو الكلمات أو الألوان والأصباغ وما إليها) بحيث يقترب في آخر الأمر من تلك الرؤية vision الذهنية التي سبقت العمل ذاته . فكان الشخص المبدع تتكون لديه فكرة عامة أو تصور كلي للموضوع الذي يريد إبداعه قبل أن يشرع فعلا في اتخاذ أي خطوة عملية نحو تنفيذه .

وقد تلمع هذه الفكرة أو التصور العام الكلي في اللحن عن طريق الحنسن أو نضاد البصرية بشكل مفاجيء وسريع ، ولكن يبقى عليه بعد هذا أن يبذل كثيرا جدا من الجهد والعمل الشاق لتحقيق ذلك التصور ، مسترشدا طوال الوقت بتلك الرؤية العامة الشاملة التي توقدت في ذهنه بسرعة خاطفة . ويقول جريلي (نفس المرجع صفحة ٥٢) إنه كثيرا ما تمثل في ذهنه فكرة موضوع كتاب بأكمله ، ولكن تأليف الكتاب ذاته يقتضي منه بعد هذه الصورة المدركة السريعة أن يعمل ستة أشهر أو سنة كاملة أو أكثر من ذلك حتى يستطيع تجسيد هذا الإدراك السريع الحافظ . والشيء المهم هنا هو الطريقة الفجائية السريعة التي تتبلور بها الفكرة أو التصور المتكامل عن العمل الإبداعي في الذهن .

وأرثر كيسلر يقول في ذلك وهو يقارن بين داروين وكوبرنيكوس وأعمالها الإبداعية وكيف أن الفكرة الرئيسية لمعت في ذهن كل منهما في لحظة خاطفة عن طريق الحنسن التلقائي ثم تطلبت وقتا طويلا جدا لإنعراجها إلى حيز الوجود : « إن داروين - وشأنه في ذلك شأن كوبرنيكوس - رجل ذو فكرة واحدة . ولقد جاء الإلهام الأساسي لكل منهما في حياته المبكرة ، ولكنه أمضى بقية حياته عاكفا على العمل على هذا الإلهام ، وكانت نسبة العرق والإجهاد أكبر بكثير جدا من نسبة الإلهام »^(٣٢) . ومن الطريف في هذا الصدد ما يذكره وليام ماكنيل William H. McNeill من أن توينبي بعد أن زار الأناضول عام ١٩٢١ وشاهد عوامل وملاح انحسار الحضارة (العثمانية) ، كان يتساءل عما إذا كانت هناك أممات مأساوية مماثلة في مناطق أخرى من العالم . وبينما كان عائدا بالقطار من القسطنطينية إلى لندن قفزت إلى ذهنه فجأة فكرة كتابه الضخم « دراسة في التاريخ » ، فلذا به يضع على صفحة واحدة من الورق كل الموضوعات الرئيسية التي قام بعد ذلك بتنظيمها في ذلك الكتاب الضخم الذي استغرق تأليفه عشرين سنة كاملة ، بحيث لم يظهر الجزء

Andrew M. Greeley, Ecstasy, A way of Knowing,
Prentice-Hall, N.J. 1974, p. 51.

Arthur Koestler, op. cit., p. 699.

(٣١)

(٣٢)

الأول منه الا عام ١٩٣٤ أي بعد ثلاثة عشر عاما من ظهور الصورة الذهنية المتكاملة بهذا الشكل السريع المفاجيء^(٣٣). ولعل هذا هو الذي جعل جرائيل هيكس يصف الكتاب بأنه « ملحمه » وأنه « اختراق خيالي هائل » و « إنجاز ضخم للمخيلة الشعرية »^(٣٤).

ومع ذلك فإن بعض علماء النفس الذين اهتموا بدراسة العملية الإبداعية وتحليلها يميلون إلى التمييز فيها بين عدد من « المراحل » أو « المراتب » يختلفون حول عددها وأهميتها ، وإن كان البعض الآخر يرفضون هذه التسميات ويفضلون الكلام عن « أوجه » أو « مظاهر » هذه العملية الإبداعية . وهكذا نجد دونالد ماكينون مثلا يتكلم عن « طور » الإعداد الذي يكتسب فيه الشخص (المبدع) المهارات والوسائل والأساليب وعناصر التجربة التي تساعده على أن يثير أمام نفسه « المشاكل » التي يتعين عليه حلها ، وهنا يبدأ طور جديد هو طور التركيز على ذلك الحل الذي يتخذ شكل العمل الإبداعي الجديد المتكرر وما يصاحب ذلك من توتر وبقطة ذهنية وقلق وعدم استقرار وإحباط مما قد يدفع ذلك الشخص المبدع في كثير من الأحيان إلى التوقف أوحى التراجع والانسحاب . ولكن هذا « الاستسلام السيكلولوجي » لن يلبث أن يؤدي إلى طور آخر جديد أكثر إيجابية ، وفيه تلمع فكرة العمل الإبداعي في لحظة خاطفة في ذهن ذلك الشخص المبدع . ولكن رغم السرعة الهائلة التي يتم بها ذلك فإنه يترك أبعاد العمل كوحدة كلية متكاملة وهو ما يعبر عنه الكثيرون باسم « البصيرة النافذة » أو التبصر insight ، ويعتبرونه من أهم ملامح الإبداع والعملية الإبداعية التي تمهد إلى تحقيق هذه « الرؤية » العامة الشاملة وإخراجها إلى حيز الوجود . وهذا يتطلب بذل كثير من الجهد ليس فقط لتنفيذ هذه الرؤية بل أيضا في تحسين العمل وتهذيبه وإدخال التعديلات المطلوبة عليه وتوصيله في آخر الأمر إلى الآخرين^(٣٥) . وليس من الضروري أن تتم هذه (الأطوار) في هذا الترتيب والتتابع الزمني الذي قد يوحى بأنها (مراحل) متميزة ومتفصلة ، فهي عبارة عن أوجه ومظاهر متداخلة لعملية واحدة متكاملة ، وهذا هو الذي يجعل الكثيرين يرفضون استخدام كلمة (أطوار) ويفضلون الكلام عن أوجه أو جوانب العملية الإبداعية ، وخصوصا وأن هذه العملية بكل (أطوارها) كثيرا ما تحدث في فترة وجيزة للغاية بحيث يصعب الفصل بينها إلا من الناحية النظرية البحتة ولأغراض التحليل فحسب . ومع ذلك فإن هذا التمييز بين (أطوار) العملية الإبداعية أو جوانبها أو مظاهرها يكشف لنا عن مدى تعقدها ، وأنها تتألف من مجموعة متشابكة من العمليات المعرفية والدافعية التي تتضمن كثيرا من عناصر الإدراك والتذكر والتفكير والتخيل وغيرها .



William H. McNeill, Toynbee in Bibliographical (٣٣)

Supplement to the I.E.S.S. vol. 18, pp. 775-78.

H.G. Barnes, "Arnold Toynbee: Orosius and Augustine in (٣٤)

Modern Dress" in Id (ed): Introduction to the History of Sociology, Chicago U.P. 1948, p. 436.

Mackinnon, in I.E.S.S., op. cit., p. 437. (٣٥)

ومهما يكن من شأن تلك الأوجه أو الجوانب أو المظاهر التي تؤلف « العملية الإبداعية » ، فإن توافرها لا يترتب عليه إمكان الوصول بالضرورة إلى تحقيق العمل الإبداعي أو تنفيذه ، لأن مثل هذا الإنجاز يتوقف أيضا على مقومات وإمكانات الشخص ذاته على ما سبق أن ذكرنا . فالإبداع مزيج من عناصر وعمليات « واقعية » أو « موضوعية » وأخرى ذاتية ، ويتطلب القدرة على استخدام « القوى » الداخلية الذاتية الدفينة لإنتاج أعمال محسوسة ملموسة يعبر بها عن تصورات ونظرات العميقة اللماحة النافذة في حرية وانطلاق ، وإن كان ذلك الإبداع يخضع في الوقت ذاته لتأثير التجارب والمران السابق ، بحيث يمكن القول إن النظم والتنظيمات التي تساعد على التعبير الفردي والتي تتسامح مع التفكير غير النمطي تساعد وتشجع في الوقت ذاته على نمو الإبداعية .

وليس من شك في أن الإبداع يحتاج إلى الشعور والإحساس بالحرية والانطلاق وعدم الكبت أو الرضوخ لأي نوع من القهر ، بما في ذلك القهر السياسي الذي يقضي في كثير من الأحيان على الحرية الإبداعية وإلى اختفاء وانزواء كل الحركات الإبداعية الخلاقة . وقد يختلف المفكرون حول مدى إمكان فرض الضوابط الاجتماعية على الإبداع الفني والفكري ومدى الحرية والانطلاق التي يمكن إتاحتها أو إباحتها للشخص المدع ، ولكن الذي لا شك فيه هو أن أي محاولة لوضع تصور معين بالذات تخضع له كل العمليات الإبداعية ، أو محاولة فرض قيود على النشاط الإبداعي وتقنيه وتوجيهه من قبل السلطات ، وإلزام المبدعين باتباعها والتمسك بها وعدم الخروج عنها ، لن يكون في صالح الإبداع والخلق والابتكار .

د . أحمد أبو زيد



ملخص :

بالرغم مما شهده بحوث الإبداع - في مجالات الحياة والعلم والفن وغيرها - من اهتمام كثيف من علماء النفس في الحقبين الأخيرين من تاريخ هذا العلم ، فإن التركيز الضخم على التكتيك وجمع الوقائع جعلنا من نمو معرفتنا وتنظيمها فيها يتعلق بهذا الموضوع أمرا محدودا . ويبدو أن أحد الأسباب الرئيسية لذلك هو عجزنا عن التقدم في مستوى الصياغة النظرية والتنظيم بين الوقائع المتجمعة في دراستنا لهذه العملية العقلية العليا .

والهدف من هذا المقال هو وضع تنظيم نظري علمي لثلاثة جوانب من التقدم في دراسة الإبداع بمفهوم علم النفس الحديث . وقد اخترت هذه الجوانب انطلاقا من استقصاء لأهم الجوانب الخلافية بين نوريين من الدراسات للإبداع : دراسة علماء النفس (والتي لا يتعدى عمرها عشرين عاما أو أقل) ، والدراسات أو التصورات الأخرى (غير العلمية) للمتمثلة على التأمّل النظري أو الشمولي العام ، وهي ذات رصيد طويل من الناحية التاريخية . وهكذا سيجد القارئ أن اهتمامي يتركز على تناول الجوانب الثلاثة الآتية :

ثلاثة جوانب من التطور في دراسة الإبداع

عبد الستار إبراهيم

أولا : استخدام المنهج العلمي ذاته وإمكانية تنظيمه في دراسة الإبداع .

ثانيا : تحليل عملية الإبداع من وجهة نظر علم النفس الحديث .

ثالثا : إمكانية تدريب الإبداع وتعليمه .



أولاً - استخدام المنهج العلمي في دراسة الابداع

حب المعرفة والاهتمام بها هما الهدفان الأساسيان لكل من يتصدى الى إلقاء الضوء على جوانب الحياة المختلفة ، سواء كان ذلك رجل أدب أو فن أو علم أو فلسفة .

ومن خلال حب المعرفة تتوحد الغايات في قيمة عامة مشتركة يكون هدفها فيها أفضل للعالم ، وتعبيراً أوضح عن المنطق الذي ينتظم ظواهره . بل يمكن القول بأن صراع الفكر مع الحياة . . وتطوره على مر التاريخ . . تطور يتجه دائماً نحو احتلال موقع أفضل يمكن من الاستشراق على هذا الهدف والدنومه .

تتوحد الغايات إذن لكن السبل الى ذلك قد تختلف ، فرجل الأدب والشاعر والفنان تختلف سبلهم عن تلك التي ينتهجها الفيلسوف أو العالم . فلكل أسلوبه الخاص في الوصول إلى غاياته .

والمنهج العلمي هو أسلوب العالم في بحثه عن المعرفة ، وهو في جوهره بسيط في غاية البساطة ، يقوم على الملاحظة الدقيقة لظاهرة أو لمجموعة من الظواهر لكي ينتهي من ذلك إلى وصف دقيق وواقعي للشروط التي تحكم ظهور هذه الظواهر أو اختفائها .

فعالم البيولوجيا ، وعالم الكيمياء ، والفيزيائي ، والفلكي ، وعالم النفس ، وعالم الاجتماع جميعهم يتجهون الى موضوعات بحثهم يوحى من هذا المبدأ البسيط . التعبير عن منطق الظواهر الملاحظة بطريق القانون أو النظرية العلمية . ومن خلال القانون أو النظرية العلمية يتمكن بعد ذلك من التنبؤ بحقائق تطبق على نفس النوع من الظواهر ، أو على أقل تقدير يمكننا التحكم في الظاهرة نفسها ، وتطويعها لأهدافنا .

لكن تعريف المنهج العلمي لا يثير من المشكلات بقدر ماثيره محاولة تطبيقه هنا يتحول المنهج العلمي إلى منهج عسير شاق بحق . ولا نعي هنا تلك الصعوبات المرتبطة بالنواحي التكنيكية في تطبيق المنهج ، وتطويع الظواهر للبحث ، وضبط الملاحظات ، وتصميم المقاييس الملائمة ، وترجمة الظواهر الغامضة إلى ظواهر واضحة المعالم ، إننا لا نعي كل ذلك (بالرغم من أنها أيضا جوانب تحتاج لشققة وجهد) لكن نعي بشكل خاص تلك المشقة المرتبطة بتقبل الناس لمبادئ العلم وتطبيقاته .

فقد لا نجد خلافا كبيرا في القول بأن هذا العصر هو عصر العلم وتطبيقاته . . ومع ذلك فإننا لن نجد الا أقلية محدودة تؤمن إيمانا عميقا بهذه الحقيقة . أكثر من هذا فأقلية من يتحمسون لاستخدام المنهج العلمي وتطبيقاته في موضوعات مثل استخدام الطاقة ، أو ضبط النسل ، أو بناء شبكة مواصلات حديثة قد ينظرون بعين الشك والاستنكار للامتداد بهذا المنهج وتطبيقاته في موضوعات خاصة بالسلوك الانساني .

إنه من الممكن التعرف على كثير من رجال العلم والفكر ممن يشهد لهم بالبراعة ، والتفتح والدقة ، والنظرة للاماحة ، والحماس للتغلب الاجتماعي والإفادة من العلم وتطبيقاته ، لكن سرعان ما تجد علامات الشك والاستنكار تحل محل الحماس والتمحيص اذا ما تطرق الحديث عن موضوعات خاصة بتربية الأطفال ، والتنبؤ بالشخصية ،

وعلاج الأمراض ، وتعليم الابداع ، وتنشيط القدرات الابتكارية والفنية . . وغير ذلك . هنا تختلط الحفارة بالافكار الشائكة لكي يندفع الواحد منهم في استنتاجات تقوم على الهوى والتخمين ليثبت لك أنه لا يؤمن بوجود خبراء لتربية الأطفال ، وأنه متحمس للطريقة التي ترى بها ، وأن الفن موهبة وطبيعة وأن الأمراض النفسية قدر . . وأن الشخصية تنهم بالفراصة ، وأن الابداع لا يمكن تعليمه . . وهكذا . .

وفي مجال كالابداع ، اختلطت التصورات الذاتية مع الأفكار الشائكة التقليدية ، الأمر الذي أدى الى وجود كثير من الأفكار الخاطئة في فهم الابداع الانساني وتفسيره . فعلى مر تاريخ المعرفة البشرية سُئِلَ المفكرون بتقديم تصورات غامضة لتفسير تلك القوة التي تحكم العقل الانساني عندما يجرد بالافكار الخلاقة والاكتشافات ، والابتكارات . . الخ . وارتبطت تلك التفسيرات بأسماء متعلقة منها على سبيل المثال « أفلاطون » Plato و « كارلايل » Carlyle و « مسوروكين » Sorokin و « جاك سارتيان » Maritan و « لبروزو » Lombroso و « لامارتين » Lamartine و « جانيه » Janet و « فرويد » Freud . . الخ^(١) .

بعض الأخطاء المرتبطة بالتفسيرات القديمة للابداع :

لكننا لسنا هنا بصدد عرض تلك الآراء أو تقييمها ، إنما نجد أن كثيرا من تلك المعالجات السابقة للابداع قد أدت الى عدد من التناقضات والتصورات الخاطئة منها على سبيل المثال :

١ - إن الابداع لا يمكن دراسته دراسة علمية ومنظمة . لهذا فليس غريبا أن نجد لفترة قريبة فيلسوفا مثل « كانت » Kant يستنتج في كتابه « نقد الحكم » بأن « الابداع عملية طبيعية تخلق قوانينها الخاصة ، وأن فعل الابداع يخضع لقوانين من صنعه ، لا يمكن التنبؤ بها ، ومن ثم فإنه لا يمكن تعليم الابداع تعليما منظما » .

٢ - إن المبدع يختلف نوعيا عن غيره من البشر ، أي أنه من طبيعة مختلفة لا يمكن تعديدها . وقد شاع هذا الرأي ربما من بعض الفلاسفة اليونانيين (أو العرب بعد ذلك) من أن العبقرية هبة مقدسة جاءت للعبقري من العالم الالهي . إن الانسان لا يشبه غيره من الناس لأنه ملهم من قوة عليا ، ومطلع على كثير من الحفايا المقدسة .

هكذا على الأقل فهم أفلاطون العبقرية . . وهكذا صورتها الأساطير القديمة . لهذا نجد أن الأساطير القديمة تصور « أورفيوس » ينطق الشعر كأنه عبارات الحكمة يتلقاها من الآلهة . وكذلك صورت « ويدالوس » المثال يصنع من الحجر ما ينطق ومن الخشب أجنحة تطير^(٢) .

(١) للمزيد عن النظرة العلمية ومسلماتها انظر : ليراهيم ، جيلسترا واخرون - البؤرك الاساسي : نظرية علمية ، القاهرة : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٦ .

عامة : النظرة العلمية والنظرة الفارسية (الفصل الأول) .

مسلمات النظرية العلمية (الفصل الثاني) .

(٢) مطر ، أميرة حليمي ، في فلسفة الجبال من الفلاسفة الى سقراط ، القاهرة : دار الثقافة ، ١٩٧٤ . يمكن للداري الاطلاع على الفصل الأول الخاص بالتفسيرات اليونانية القديمة للحلم والنفس والابداع .

٣ - أدت هذه الأفكار ومثالياتها إلى التضييق من مجال نشاط الإبداع وفاعليته فأصبح مقتصر على مجالات الفن والأدب .. لهذا نجد أن غالبية المعالجات السابقة كانت دائماً ما تعالج الإبداع مقترناً بالفن . فرومانيثكيو القرن التاسع عشر على وجه الخصوص كانوا ينظرون للأصالة والعبقرية على أنها خاصيتان تتعلقان بالأخلاص للجمال ، والتقبل للمحقق التي يربب منها الآخرون . وكانت النظرة للعبقري في الغالب تقتصر على الفنان والشاعر . وكانت تتصوره بصورة من يختلف اختلافاً واسعاً في المظهر وأسلوب الحياة عن عموم الآخرين ، ولا يحترم التقاليد الاجتماعية . وقد أكد الرومانتيكيون فيما يتعلق بهذه النقطة أنه لا يمكن أن يضم إلى طائفة العباقرة ، عليه أو غيرهم ، أرجال أعمال .

٤ - وقد كان من نتيجة ذلك أن صاغ المفكرون تعريفات غامضة للإبداع في ضوء المفاهيم مثل الوعي والامتداد ، والاحساس بالمعنى ، والشعور بالحالي ، والكوني .. وغير ذلك من المفاهيم التي كان يصعب ترجيحها إلى وقائع يمكن ملاحظتها وتحديددها .

ولا شك أن شيوع مثل هذه الآراء كانت فيها يبدو من العوامل الرئيسية التي أجلت اقدام علم النفس على تناول مشكلة الإبداع وفق مقتضيات المنهج العلمي . فعندما يقدم عالم النفس الحديث نحو مشكلة كالإبداع يحاول دراستها وتفسيرها ، فإنه يعلم أن ذلك سيثير من السخط والاحتجاج أكثر مما قد يثيره من رضا أو تقبل . فالسلطات الأساسية ستختلف ، وبعض الآراء السابقة لا تثبت لمنهج ، وقولاب التفكير الجامدة تصبح عندئذ موضوعاً للبحث لتفرض أو تقبل .. وهكذا قد نشروا الاحتجاجات وثور الرفض ، ويسخط ملوك التقاليد .

ولا يهدف من هذا المقال في الحقيقة أن نعرض لأسباب المقاومة والسخط بقدر ما يهدف إلى تقديم صورة من صور انتصار المعرفة العلمية في ميدان ذي خصائص معقدة . ولا نطمح بالطبع أن تكون تلك الصورة قادرة على أن تلم بجهود الباحثين في هذا الحقل ، فهذه الجهود أكثر من أن نحيط بها هنا .

والآن ما الذي نتمنيه بالضبط عندما نتكلم عن المعالجة العلمية للإبداع ، وهل تختلف معالجة عالم النفس للموضوع عن غيره ؟ وما هي النتائج التي أدى إليها ذلك ؟ وما هي الحدود التي يجب أن نقف عندها تلك المعالجة ؟ هذا ما يدعونا إلى عرض أهم المسلمات العامة التي تتطلبها المعالجة العلمية للإبداع :

مسلمات الدراسة العلمية النفسية للإبداع :

١ - إن المسلمة الأولى للمعرفة العلمية تتعلق بتعريف الظاهرة إذ لا بد أن تكون الظاهرة ، واضحة ، ومحددة لتحديد دقيقاً . وفي مجال الإبداع بالرغم من أن « كالفين تايلور » Taylor يحصى كثيراً من التعريفات ، فإن المشكلة تكون لدى عالم النفس هي : أي هذه التعريفات يمكن أن يلائمها موضوعاً لدراسته ؟ لأن كثيراً من التعريفات تنطوي على مفاهيم غامضة متشابكة لا يمكن ترجيحها إلى ظواهر ووقائع يمكن ملاحظتها أو قياسها .

ويرفض عالم النفس الحديث كثيراً من التعريفات السابقة للمعالجة الإبداعية ، ويفضل في الغالب النظر للإبداع بصفته شكلاً من أشكال النشاط العقلي المركب الذي يتجه الشخص بمقتضاه نحو الوصول إلى أشكال جديدة من

التفكير أو الفن ، اعتمادا على خبرات وعناصر محددة . أي أن الإبداع بعبارة أبسط هو قدرة على التفكير في نسق مفتوح ، وعلى إعادة تشكيل عناصر الخبرة في أشكال جديدة (فنية أو أدبية أو علمية) .
وتنقسم تلك القدرة العامة الى عدد من القدرات الفرعية الأخرى . . والتي منها :

- ١ - القدرة على الاحساس بوجود مشكلة ، أو موقف غامض يحتاج للإيضاح والحل .
- ٢ - القدرة على انتخاب واختيار الحلول الملائمة للمشكلة من بين الامكانيات اللامتناهية للحل .
- ٣ - القدرة على وضع تصورات أو صياغات جديدة تثبت فاعليتها وكفائتها .
- ٤ - القدرة على متابعة الجهد العقلي عبر كل المشتتات (العقلية أو الوجدانية أو العملية) ، أو بالرغم منها .

لكن هذا التعريف على هذا النحو هو ما يثير كثيرا من الاعتراضات ، وأكثر تلك الاعتراضات ثور ضدنا من ميدان الدراسات الفلسفية . والحجة في ذلك أن أمثال هذه التعريفات التي يصوغها علماء النفس الإبداعي تحصر بطريقة تعسفية حدود الجوارب الإبداعية في التجربة البشرية . يقول « فنجنشتاين »^(٣) لا يوجد أي ارتباط بين المسائل الجسدية والتجارب النفسية ، بل تمالج هذه المسائل بطريقة مختلفة تماما .

كما يقول :

« لا تبدو هناك أي صلة بين ما يقوم به علماء النفس وبين أي حكم على عمل فني » .

والحقيقة أن علماء النفس يسلّمون عندما يتبنون تعريفا لموضوع معين بأنهم يتعاملون مع مفهوم أو مجموعة من المفاهيم بأصطلاحها دلالات محددة لا تخرج عن مجال البحث . ومن ثم فإن أي مفهوم يقتصر في دلالته على ما ينسب إليه الباحث من تعريف أو تحديد ينظم من خلاله طرق إجرائه ليحصه . وإذن فمن المهم أن نسلّم منذ البداية بهذا التعريف وأن ننظر الى النتائج التي توصلنا إليها البحوث التي استلذت إليه .

غير أن المسألة لا تقف دائما عند هذا المستوى المبسط فلا بد من الناحية النظرية أن تكون هناك صلة ما ، أو تطابق بين المفهوم الذي يصوغه الباحث ، وبين مجموعة الظواهر في مجالها الطبيعي . فلا معنى من الناحية النظرية .. أن أقدم تعريفا للإبداع لا ينطبق ولا يلم يحدد الظاهرة ، كما تبدى في المجالات المختلفة . فضلا عن هذا فلا بد أن يثبت هذا التعريف فائدته العملية .

وهناك وسائل متعددة يلجأ إليها علماء النفس ويتكرونها لكي يتحققوا من خلالها مدى التطابق بين التعريف النظري والواقع الخارجي التي يتضمنها هذا التعريف . من أهمها وضع عدد من المقاييس (ستحدث عن طبيعتها بعد قليل) لتقدير الفروق الكمية (في الشدة أو في الضعف) في عناصر هذا التعريف ، وتطبيقها على المجالات الطبيعية للظاهرة (جماعات من المبدعين إذا كان المقياس للإبداع . . أو جماعات من ألعرض إذا كان المقياس لتقدير اضطراب

(٣) للتفصيل عن الاعتراضات الفلسفية على النتائج السيكولوجية في دراسة الإبداع انظر : وسلاط ، جويون ، مشكلة الإبداع الفني . ترجمة سمير جبران ، الفكر المعاصر ،

الشخصية . . الخ) ويلاحظ بعد ذلك مدى قدرة هذا المقياس على التمييز بين الجماعة وغيرها في هذه الخاصية . فإذا نجح المقياس في أن يميز في ذلك ، فإن هذا يعتبر مقياساً للتطابق بين التعريف وموضوعه .

ومن الواضح إذن أن منجى علماء النفس في تقدير هذا التطابق إنما يعتمد على التأكد العملي ، وجمع الشواهد الواقعية . . لكن احتياج الفلاسفة دائماً ما يركز على التناقص المنطقي والنظري في المفهوم . لهذا فإن الخلاف بين علماء النفس والفلاسفة خلاف محوره التعارض بين منهجين من التفكير ، أحدهما يولي اهتمامه للتناقص النظري المنطقي والآخر يندفع بهمة نحو التحقق التجريبي والاندماج في البحث . ولا شك أن لقاء ما بينهما سيكون له من الفوائد الشيء الكثير ، وسيتمهي دون شك بنا - نحن أنصار المعرفة السيكولوجية التجريبية - إلى مزيد من الصقل ، وشحذ البصيرة . وسيتمهي بنا ذلك حتى إلى تحسين أفضل في أدوات البحث والمقياس .

٢ - وينقلنا التسليم بالتعريف إلى مسئلة أخرى في قائمة مسلماتنا السيكولوجية في دراسة الإبداع . . فالحديث عن الإبداع وتصوره كقدرة عامة على إنتاج الجديد واستخدامه ومتابعة الجهود العقلية في تنميته . يعني الإشارة إلى وجود عامل يظهر بدرجات متفاوتة لدى الأفراد المختلفين مؤثراً في كل الجوانب الأخرى من نشاطهم العقلي . وهذا يعني ضرورة النظر للعملية الإبداعية وفق قوانين الفروق الفردية . أي بصفتها قدرة تظهر لدى البعض بصورة أكبر أو أقل من الآخرين . وتحكمها شروط أشبه بالشروط التي تحكم الظواهر الأخرى .

هنا يبرز لنا تطور هام في عملية الإبداع فرضه هذا المنطق . فمن خلال منطق الفروق الفردية أصبح التصور الحديث يختلف جليدياً عن التصورات الفلسفية القديمة . فلم يعد المبدع ذا اختلاف نوعي عن غيره ، بل أمكن النظر إليه لأول مرة بصفته فرداً يختلف عن غيره في مقدار انتظام وظائفه العقلية بصورة تجعله قادراً أكثر من غيره على إبداع الجديد وتنميته ، وفي مقدار التأثير الذي يتركه هذا الانتظام على شخصية المبدع ، وبناؤه العقلي والوجداني .

وعندما يتكلم المشتغلون بالمعلوم السلوكية عن وجود فروق كمية في وظيفة أو قدرة معينة ، فإنهم يثيرون في الحال سؤالاً هو : كيف يمكن تقدير هذه الفروق ؟ وما هي وسيلتنا الموضوعية للملك ؟ ويعتبر المقياس النفسي هو وسيلتنا لذلك . والمقياس النفسي عبارة عن مجموعة من الأسئلة ، أو عينات من السلوك أو الظاهرة السيكولوجية المطلوب قياسها ، تعرض على الأفراد للاستجابة عنها . ويعبر أداء كل فرد عن موقعه بالنسبة لعينات السلوك التي يتضمنها المقياس (٤ ، ٥ ، ٦) .

(٤) للمزيد من الآراء بالمقياس السيكولوجية للإبداع انظر :

Barron, F., *Creative Person and Creative Process*, New York: Holt Co., 1969.

(٥) كذلك انظر :

Torrance, P., *Torrance Tests of Creative Thinking*, New Jersey: Personnel Press, 1966.

Cropley, A.J. and Maslany, G.W., *Reliability and validity of the Wallach-Kogan Creativity tests* *Brit. J. of Psychol.* (١٧) 60, 3, 1969.

كذلك انظر إلى مقالات ويصوت هاملرود وتلامته ، القائمة الكاملة لهذه المراجع من الصبح كتبها هذا الكتاب يمكن أن نطلب من المراجعين الآتي :

Library Photoduplication service, U. of Southern California, Los Angeles, California, 90087, U.S.A.

ولكي يكون أداء الفرد ودرجته على المقياس معبرا تعبيراً حقيقياً عن موقعه في ذلك الجانب السلوكي ، فإن من المفروض أن تكون بنود الاختيار أو المقياس ممثلة تمثيلاً جيداً للسلوك الفعلي (أو العملية السيكلوجية بتوسعها المختلفة) . فمقياس الذكاء يجب أن تكون بنوده ممثلة لجوانب النشاط العقلي ، والمظاهر المختلفة للذكاء . ومقياس انطواء الشخصية يجب أن تكون بنوده ممثلة للمواقف المختلفة التي يظهر فيها هذا السلوك . . وهكذا . لهذا يشترط علماء النفس كي أي مقياس جيد أن تكون بنوده ممثلة للوظيفة العقلية أو الوجدانية المراد قياسها . ولتحقيق ذلك توجد وسائل متعددة تفرضها طبيعة السلوك . ولو أنه من الممكن تحديد طرق عامة منها :

١ - القراءة عن الموضوع والرجوع للمصادر المختلفة .

٢ - ملاحظة السلوك في مواقف الطبيعة .

٣ - الاستبطان .

وفي حالة الإبداع فإن جمع بنود أو عينات ممثلة يتطلب دائماً الرجوع للمسار الذاتية للعلماء والباحثين ، والفنانين ، والرجوع إلى التقارير الاستبطانية التي تركها هؤلاء الباحثون والفنانون عن تطورهم العقلي ، وجوانب النشاط الذهني أثناء العمل الإبداعي وقبله وبعده . وتعتبر هذه المصادر هامة وضرورية يجب الرجوع إليها قبل التفكير في وضع المقياس .

مقاييس الإبداع :

وتعتبر مقاييس الإبداع في هذه الفترة من أهم الانجازات التي تقف كشاهد على مقدار تقدم البحث العلمي في هذا الموضوع . فيفضلها أمكن التحول إلى الوصف الكمي الدقيق للفروق بين الأفراد في مجموعة الوظائف العقلية التي تتضمنها القدرة العامة على الإبداع . وقد بدأ النشاط في هذا المجال على وجه التحديد منذ سنة ١٩٥٠ على يد جيلفورد J.P. Guilford ، وهو عالم نفس أمريكي^(١) . وتلاه منذ هذا التاريخ عدد آخر من الباحثين . . وتضاعفت المقاييس الإبداعية بعد هذا التاريخ لكي تغطي مجالات أكثر اتساعاً وشمولاً .

وسنورد فيما يلي عدداً من الأمثلة لبعض هذه المقاييس سواء كانت لفظية أو لالفظية شكلية . أي سواء كانت مادتها مجموعة من الألفاظ تطلب الأجوبة عنها وفق خطة معينة ، أو مادتها مجموعة من الصور أو الأشكال .

ومن الأمثلة على المقاييس اللفظية أن نعطي للشخص قائمة بأسماء أشياء شائعة ، لكل منها استعمال شائع مثل جريدة يومية (واستعمالها الشائع للقراءة) ، أو ساعة (واستعمالها الشائع لمرقعة الوقت) ، أو كوب للشرب . . . وهكذا . ويطلب من الشخص أن يقترح عدداً آخر من الاستعمالات غير الشائعة لهذه الأشياء . فقد يفكر بالنسبة للجريدة في استعمالها لاشعال النار ، أو لف الأشياء ، أو طرد الذباب ، أو تنظيف الأرفف والأدراج .

ومن الأمثلة الأخرى على ذلك النوع من الاختبارات أن تقدم للشخص قصة قصيرة ، ونطلب منه في فترة زمنية محدودة أن يذكر أكبر قدر ممكن من العناوين الطريفة الملائمة لهذه القصة . وعند التصحيح نولي (اهتماماً لما في هذه العناوين من مهارة . . أو قدرة على الإلام بالمعزى العميق لهذه القصة) . وقد تبين على سبيل المثال أن الأفراد يتفاوتون

من حيث المهارة التي يعالج بها كل منهم القصة . كما تبين أن هذه المهارة ترتبط ببعض المعايير العملية التي تدل على أن الأشخاص المتفوقين في هذه الخاصية ، كانوا من بين المبدعين ، والناجحين في مجالات الإبداع العلمي والفني .

وهناك بعض الاختبارات اللفظية لقياس القدرة على تكوين تداعيات وترابطات غير مباشرة بين منبهات محدودة . مثال هذا : تقديم مجموعات من الكلمات كل مجموعة تتكون مثلا من كلمتين . . ويطلب من الشخص أن يكتشف العلاقة غير الظاهرة بين هاتين الكلمتين . ومن اختبارات هذا النوع أيضا إعطاء كلمتين بينهما مجموعة من الحروف الألفبائية من بينها حرف واحد فقط يعبر عن بداية كلمة تربط بين هاتين الكلمتين مثال :

مدفع (أ - هـ - و - ص) مياه .

ولي هذا المثال نجد أن حرف (هـ) هو الأصح لأنه بداية لكلمة تربط بين كلمتي مدفع ومياه وهي كلمة « هدير » التي تشير إلى صوت المدافع وصوت ارتطام المياه بالصخور .

ويعتبر اختبار استنتاج الأشياء - وهو من وضع الكاتب - صورة متطورة لاختبارات من هذا النوع ، وهو يتكون من عدد من البنود . . كل بند يحتوي على ثلاثة استعمالات مختلفة مثل : استنبات البذور - للضرب - للوضع على الورق لمنعه من التطاير . ويطلب من الشخص أن يضمن اسم شيء واحد يمكن أن يستعمل في الاستعمالات الثلاثة مجتمعة . وعلى هذا فمن الممكن أن تكون الأجوبة عن المثال السابق : كوب ماء أو ملعقة ، أو سكين ، أو جرس بسكليتة . . الخ . وقد تبين للمؤلف أن إجابات الأفراد تتفاوت من حيث المهارة والسرعة بما يؤكد أن الدرجة تعكس القدرة على تكوين ترابطات سريعة ومناسبة وماهرة . . وهي العناصر التي يجب أن تتوفر في أي تعريف للإبداع في مجال العلم أو الفن .*

ومن اختبارات هذه القائمة أن نقدم للشخص موقفا غير عادي ، ونطلب منه أن يكتب النتائج المتوقعة التي يمكن أن تحدث بحدوث هذا الشيء غير العادي .

ومن الأمثلة على ذلك :

- ماذا يحدث لو اختتم الناس عن النوم . . أو

- ماذا يحدث لو فهم الإنسان لغة الطيور والحيتوانات .

وتبين النتائج أن هذا الاختبار وأمثاله يعتبر مقياسا جيدا لأصالة التفكير ، وقوة الخيال وفق الشروط التي تحددها عنها تورا .

أما الاختبارات الشكلية فمادتها أشكال وليست ألفاظا لكنها تتفق مع الاختبارات اللفظية في أنها تقيس نفس الوظيفة الإبداعية . فكما نجد في الاختبارات السابقة إثارة للخيال ، والمهارة ، وتكوين ترابطات ، والقيام بالتوليف بين جوانب متناقضة . . كذلك نجد في الاختبارات الشكلية إثارة لنفس القدرات ولكن باستخدام منبهات شكلية .

* التعريف هذا القياسي انظر للمؤلف :

Abraham, AbdulSatir, Sex differences, Originality and Personality Response Styles. Psychological Reports, 1976, 39, 839 - 868.

والهدف من وضع اختبارات شكلية واضح وهو الوصول الى التنوعات المختلفة للعملية الإبداعية . فالعملية الإبداعية لا تترجم دائما الى ألفاظ . . بل إن هذا يقتصر على بعض ميادين المعرفة دون الميادين الأخرى . فالإبداع النظري في العلم أو في الشعر ، أو في الرواية ، أو في القصة نسيجه الألفاظ . أما الإبداع في الفنون التشكيلية والرسم والنحت فتكون مادته الأساسية الأشكال .

ومن الأمثلة على الاختبارات الشكلية اختبار « تكميل الأشكال » . وتقوم فكرته على أساس تقديم مجموعة خطوط ، أو دوائر ، أو أشكال ناقصة معاملها غير محلدة . . ويطلب رسم أكبر قدر ممكن من الرسوم التي لها معنى باستخدام هذه الأشكال الناقصة التكوين ، كل شكل على حدة أو مع الآخرين ، بإضافة بعض التفاصيل اللازمة أو ربطها بغيرها .

ومن الأمثلة أيضا أن تعرض رسوما بسيطة لأشياء أو أشخاص ، بحيث يكون لكل رسم حرف يميزه ، ويطلب اكتشاف الخصائص المشتركة بين رسمين أو أكثر فمثلا قد تعرض ثلاث صور منفصلة أ ، ب ، ج تحتل على التوالي : طفلا يلبس قبعة ، وامرأة تلبس أيضا قبعة ، وطائرا صغيرا يبنى عشه . فعل هذه المجموعة من الصور قد تكون الخصائص المشتركة بين الصوريين أ ، ب لبس قبعة ، وبين أ ، ج كائن صغير ، وبين ب ، ج بناء أسرة وهكذا .

ومن الأمثلة على هذا النوع أيضا اختبار تصميم الشكل . إذ نقدم للشخص قطعة من الورق الملون على شكل حبة البازلاء ، وملصقة على صحيفة بيضاء . ويطلب إضافة تفاصيل مناسبة لتحويل هذا الشكل الى جزء من رسم له معنى .

وستطيع القارئ أن يستنتج أن الوظيفة العقلية التي تقيسها تلك الاختبارات هي بالفعل واحدة ولو أن مادتها ومتنهاها تختلف . فجميعها تقريبا تضع الأشخاص في مواقف غير محددة تستثير الخيال ، أو الابتكار ، أو القدرة على وضع ترابطات ملائمة بين منتهات متنافرة ، وغيرها من العناصر الضرورية التي يتطلبها التفكير الإبداعي في العلم أو الفن . ويكون من السهل بعد ذلك أن نلاحظ الفروق الفردية في الأداء على هذه الاختبارات . . وسهل أن نستنتج بأن الشخص الذي يتفوق أدلؤه على هذه الاختبارات ستكون قدراته على الإبداع والابتكارات أكبر من ذلك الذي تمتع أمامه بالطرق فيعجز عن الوصول الى حلول ملائمة .

وتشير المادة التي تجمعت من هذه المقاييس الى أن قلة قليلة من الناس هي التي تتمكن من الأداء الناجح على هذه الاختبارات ، وأن قلة قليلة تفشل فشلا تاما . . أما الأغلبية فتحصل على درجات متوسطة . . وهذا يؤكد أن الإبداع ما هو إلا بُعد dimension ، يمثل الناس عليه درجات متفاوتة ، بحيث إن غالبيتهم تتجمع في المناطق المتوسطة فيقال عنهم إنهم متوسطون في مستواهم الابتكاري ، وأقلية منهم هي التي تحصل على درجات مرتفعة هي الأقلية التي يمكن أن نطلق عليها فئة المبتكرين والمبدعين وذوي القدرات الخلاقة والخيال المتسع ، أما الأقلية التي تفشل أو تحصل على درجات منخفضة فتوصف بالتصلب ، والجمود والعجز عن الانطلاق بالتفكير إلى قنوات جديدة من الإبداع .

شكوك مرتبطة باستخدام المقاييس الإبداعية ووجود الفعل عليها :

ويثير استخدام الاختبارات النفسية في قياس الفروق الفردية في القدرات الإبداعية عددا من المسائل والشكوك . فقد يبدى البعض تحفظا في مدى قدرة مقاييس بسيطة بهذا الشكل في الوصول إلى حقيقة الإبداع وهو عملية عقلية معقدة . لكن الشكوك قد تختفي إذا ما علمنا أن علماء النفس يولون جزءا كبيرا من نشاطهم العلمي لهذه المسألة . ويتولون نشاطهم غالبا حول الاجابة عن سؤال أكثر تحديدا وهو : ما هي قدرة اختبارات من هذا النوع على الاقتراب من حقيقة تلك العملية النفسية كما تتشكل في مجالات الحياة المختلفة ؟ . ومن المعروف - على أية حال - بأن أي صاحب اختبار يختص جزءا وافرا من جهده لكي يجمع البيانات التي تبين مدى الارتباط بين الدرجات على هذا الاختبار ، والمحكات والمعايير الخارجية للمظاهرة لكي يحدد مدى التطابق بين المفهوم الذي يقوم عليه الاختبار ، والمظاهرة الفعلية كما تعبر عن نفسها في بيئتها وواقعها . ويعالج علماء النفس هذه المشكلة تحت عنوان صدق المقاييس . ويدون وجود دلائل تؤكد هذا الصدق فإن المتخصصين غالبا ما ينظرون لاختبار من هذا النوع نظرة ريبة وشك في قيمته .

وإذا شئنا أن نعبّر عن المقصود بصدق الاختبار بلغة بسيطة سهلة نستطيع القول بأن الاختبار يكون صادقا إذا كان يقيس ما وضع لقياسه . فلو وضعنا اختبارا للقلق النفسي أو العصب ، فإن هذا الاختبار يكون صادقا إذا كان بالفعل يقيس القلق النفسي أو العصب . ويمكن التأكد من ذلك بأن نطبق المقياس على مجموعتين من الأفراد إحداها من المرضى النفسيين في إحدى العيادات أو دور الاستشفاء النفسي ، والأخرى من الأسوياء الذين لم يسبق لهم التردد على عيادة نفسية ولم يشعروا بحاجة لاستشارة طبيب أو أخصائي نفسي . فإذا استطاع المقياس أن يميز بين المجموعتين بكفاءة ، فإن هذا يعتبر دليلا مقنعا على صدقه . وهناك طرق أخرى لتقدير صدق الاختبارات والمقاييس النفسية ، لا نجد من الضروري الدخول في تفصيلاتها ولو أنها جميعا تحاول أن تتحقق من مدى مطابقة الأداء على الاختبار للسلوك الفعلي في مجال النشاط العملي للموظفة أو العملية العقلية المراد قياسها .

ويمعنا هنا التركيز على بعض الطرق المستعملة للتأكد من صدق الاختبارات الإبداعية . ومن هذه الطرق ما

يأتي :

١ - المقارنة بين جماعات متناقضة بحيث تكون إحداها من الجماعات المشهود لها بالإبداع والابتكار والخلق . كأن نقارن أداء أشخاص عادين بفنانيين يشهد لهم نقاد الأدب والفن بالكفاءة والافتدار . أو في داخل جماعات الفنانيين ذاتها فنقارن أداء المتفوقين منهم إبداعيا (وفق تقدير النقاد) ، بشير الناجحين (بتقدير النقاد أيضا) . ويمكن السير بنفس المسار في حالة الإبداع العلمي فنقارن بين أشخاص عادين ، وأشخاص من ذوي الكفاءة في البحث المبتكر . ويكون الاختبار صادقا إذا استطاع أن يميز بكفاءة بين جماعات المبدعين وغير المبدعين .

٢ - وفي كثير من الحالات يتعلم الوصول إلى مجموعات ناجحة ومتفوقة من حيث قدراتها الإبداعية لقلة هذه الجماعات من ناحية ، أو لتعلم الوصول إلى رأي النقاد فيها من ناحية أخرى . لهذا يتجه اهتمام علماء النفس الإبداعي إلى طريقة أخرى تعطي نفس القدرة من الكفاءة . وتقوم هذه الطريقة على سؤال المحكمين (وليكونوا من بين الأساتذة

أو للمدرسين) في مدرسة أو جامعة لكي يقدروا تلامذتهم بناء على تصورههم (أي الأساتذة للمحكمين) بمن سيكون أكثر طلابه إبداعا في المستقبل . ولكي تيسر مهمة المحكمين يمكن أن تصوغ استمارة أو مجموعة من الأسئلة تتضمن الجوانب المختلفة التي ينبغي أن نضمها أحكامنا على المبدعين وذلك بدلا من أن نترك لهم الدخول في أحكام عامة فضفاضة . ثم نقارن بعد ذلك بين أحكام هؤلاء المحكمين على الطلاب ، ودرجات الطلاب على اختبارات الإبداع . ويكون الاختبار صادقا إذا تقاربت أحكام المحكمين ، وترتيبهم لطلابهم من الدرجات على مقاييس الإبداع أو ترتيب الطلاب بناء على درجاتهم على اختبارات الإبداع .

٣ - وهناك طريقة ثالثة تقوم على أساس إيجاد معامل الارتباط بين الدرجات على اختبار الإبداع المراد تقدير صدقه ، والدرجات على اختبارات أخرى ثبت صدقها من قبل . لهذا نجد أن كثيرا من الباحثين المعاصرين يحاولون التأكد من صدق اختباراتهم التي يضعونها باستخلاص الارتباط بينها وبين مقاييس الإبداع الأخرى خاصة تلك التي ثبتت قيمتها في هذا الميدان . وتعتبر طريقة التحليل العنقودي أيضا طريقة تنضوي تحت نفس هذه الفئة . فوجود مجموعة من الاختبارات الإبداعية المشبعة على عامل واحد يعتبر دليلا على الارتباط بين هذه المقاييس ، وبالتالي دليلا على صدقها .

٤ - وهناك طريقة رابعة تتبدى في جمع الشواهد التي تدل على ارتباط المقاييس بمفاهيمه النظرية . ويكون ذلك بوضع تنبؤات بمليها الاتجاه النظري للاختبار ، وتلاحظ النتائج فإذا كانت تتفق مع التنبؤات كان ذلك يعتبر شاهدا على صدق القياس . افترض مثلا أن هناك ما يدل على أن المبدعين يميلون إلى التأمل الداخلي ، والتفتح على الخبرة ، فإن التحقق من التنبؤ بأن مقياس الإبداع سيرتبط ارتباطا مرتقما بمقاييس التأمل الداخلي والتفتح على الخبرة سيعتبر دليلا على صدق هذا القياس . إذ يعني ذلك أن نتائج القياس قد اتفقت مع التنبؤات التي أملاها المفهوم النظري له .

وتدل البحوث من تلك الزوايا الأربع على مقاييس الإبداع المستخدمة صادقة . . أي أنها بالرغم من بساطة بنائها فإنها - حتى الآن - من أحكم الوسائل تقنيا للإبداع بكل تعقيداته . قد تكون بعض النتائج غير مشجعة وخطواتنا متعثرة إذا ما نظرنا إليها في ضوء الآراء المتزمتة التي ترى أن وسائلنا لا تتناسب مع تعقيدات العملية الإبداعية . . غير أن نتائجنا كما سنراها في الفصول القادمة تعتبر على أية حال مشجعة ، وتدلنا على أن قصورنا ليست من رمال .

الفوائد العملية لاستخدام المقاييس النفسية للإبداع :

وقد يتساءل القارئ ما حاجتنا إلى مقاييس للإبداع ما دمنا نحصل على صدقها بمقارنتها بأحكام النقاد أو غيرهم ؟ ألا يكفي أن نعتمد على أحكامهم توفيرا للجهد وجهد البحث ؟

لنتأمل النتائج التي يمكن أن يؤدي إليها تكوين مقياس صادق في مجال الإبداع :

١ - فمن ناحية نجد أن الاعتماد على آراء النقاد والحكام ، لا يتعلق عادة إلا بنتاج محدد أي أن الآراء هنا دائما ما تنصب على القدرة في مجال التعبيرها النوعي (شعر - قصة - بحث - موسيقى . . .) . لكن المقياس ينصب على الوظيفة السيكولوجية ذاتها (كقدرة ، أو نشاط عقلي أو إمكانية على إنتاج الجديد واستيعابه) . ولا غتم المقاييس كثيرا بالجماليات النوعية إلا في حالات خاصة .

٢ - ومن ناحية ثانية فإن آراء الخبراء والحكام دائماً ما تكون منصبة على الأشخاص ذوي الانتاج والابداع الظاهر . أي أن أحكامهم تقتصر غالباً على الانتاج . أما الإمكانيات الداخلية أو الاستعداد الكامن فنادراً ما يتنبهون له . ولهذا فمن النادر أن نلجأ لهم لتقدير الوظيفة العقلية العامة للكلمة .

وستطيع القاري أن يستنتج من هاتين التيجتين قيمة لها شأنها إذا ما تمكنا من الوصول إلى مقياس جيد . . . ففي كثير من الحالات لا يكون للشخص إنتاج إبداعي محدد كما في حالة صغار السن من الشباب أو حتى الأطفال . هنا يكون من شأن للمقياس الجيد مساعدتنا على تكوين صورة دقيقة بإمكانيات هؤلاء الأطفال وقدراتهم المستقبلية . إن المقياس يتركز على الوظيفة العقلية ذاتها بغض النظر عن تعبيراتها النوعية هو أداة لا شك في قيمتها إذا كنا بصدد الحكم على المستقبل والتنبؤ به .

ويرتبط بهذه الفائدة فائدة أخرى . فكثير من المؤسسات التعليمية وأكاديميات الفن والبحث العلمي تعبر عن حاجتها لطلاب أو باحثين من النوع البديع الخلاق . . . وهنا تساعد المقاييس والاختبارات الإبداعية الجديدة على اختصار الجهد في عملية الاختيار والانتقاء . إن أساليب الاختيار ذات أثر فعال في كل الأوقات . . . ولا شك في أن التمكن من صياغة مقاييس إبداعية ساعدت وسيساعد على كثافة تلك المؤسسات وفعاليتها .

٣ - وهناك فائدة ثالثة يتيحها لنا تكوين المقاييس والاختبارات الإبداعية . فالطريقة التي يعد بها أي مقياس تجعله يعطينا صورة بالتنبؤات في القدرة (مهما دقت) في المواقف والشروط المختلفة . ويمكننا هذا من الحكم الجيد بفاعلية هذه الشروط أو بعضها . لنفرض مثلاً أننا نريد أن نحكم بمدى نجاح أسلوب علاجي معين في الشخصية وفعاليتها ، وانحلتنا مقياساً لكفاءة الشخصية وفعاليتها : مدى استغلالها للقدرة الأساسية وتكاملها ، ونشاطها أي الفاعلية الإبداعية بشكل عام . في هذه الحالة نجد أن تطبيق مقياس دقيق قبل تنفيذ أسلوب العلاج وبعده سيمكننا من الحكم الدقيق بمدى فاعلية هذا الأسلوب ، وتأثيره في نظام الشخصية وتكاملها .

لا شك إذن في فاعلية هذه المقاييس حتى على فرض أن يكون الخبراء والنقاد من بين ذوي الأحكام المجردة عن الهوى والذاتية ، وعلى فرض أن تكون مفاهيمهم عن عناصر الإبداع الجيد متسقة ، وموحدة وملأمة ولو أن هذه الأمور من المسير دائماً تحققت حتى في أكثر العقول نزاهة وتجرداً عن الهوى .



ثانياً - تحليل عملية الإبداع كما يكشف عنها علم النفس الحديث

هـب أننا سألتنا بضعة من الأشخاص عن التصور الذي يحمله كل منهم عن الشخص البديع وخصائص العمل الإبداعي ، أو هـب أنك سألت كل واحد منهم منفصلاً عما يحمله يؤمن بحقيقة « شكسبير » ، Shakespear ، أو « بيكاسو » Picasso ، أو « اينشتاين » Einstein ، ستجد من المؤكد تفاوتاً فصحاً بين هؤلاء الأفراد في الأحكام التي يحملها كل منهم .

فيهم قد يرى في الإبداع مظهرًا من مظاهر خصوصية التفكير وميولته ، ومعاملا لفيض لا ينضب من الأعمال . فعقل الابدع - في نظر هؤلاء - أشبه بالمجعة الحربية التي لا تكف عن إشعال الشرر . فلم يعرف « شكسبير » بهاملت ، بل كتب أيضا : « عطيل » ، و « الملك لير » ، و « ماكبت » ، و « الملك هنري الرابع » ، وكتب في الكوميديا بنفس القدرة التي كتب بها في المأساة . ومسرحياته تروى على العشرات ، وقصائده تتجاوز المئات ، ويدخل كل منها فيض غزير من الصور . وهكذا أيضا « بيكاسو » لم تتبن شهرته على لوحة واحدة في اتجاه واحد ، بل إن لوحاته تزيد على المئات ، وكل لوحة منها تحفل بعديد من المنبهات ، والألوان . وفي مجال العلم لم تتبن شهرة علماء من أمثال « نيوتن » I. Newton ، و « انيشتاين » ، على نظرية واحدة - بالرغم من أن شهرتهم اقترنت بذلك - بل إن لكل عالم مجالات علمية أخرى قد برز فيها بتفوق . صحيح أن « نيوتن » مثلا قد ارتبط اسمه بنظرية الجاذبية ، لكن نظرياته في الضوء والبصريات لا تخفى على أحد من المتخصصين . وهكذا أيضا يمتاز كل من استحق أن نطلق عليه لفظ عبقري بجدارة .

وأصعب هذه النظرة قد لا يعنيه الاهتمام بعمل بعينه من حيث نتائج هذا العمل وقيمه في دنيا الابداع الفني أو العلمي . إذ تقتصر أحكامهم على كمية الأعمال المنتجة بغض النظر عن كيفية . وهذا قد نجد طائفة أخرى ، لا نتمم بهذا الكم ، بمقدار ما نتمم بتنوع الأعمال الانداعية ، وقدرة المبدع على تشكيل حالاته الذهنية والعقلية بطرق مختلفة . فالعبقري في نظر هؤلاء يملك فكرا أشبه بصبغات الخرز التي تنظم في أشكال متنوعة لا تعد ولا تحصى . وعن مثل هذا الأمر يتحدث بعض نقاد الأدب في تقييمهم لكثير من الأعمال الأدبية أو المسرحية . هل استطاع صاحبها أن يتجاوز نفسه ؟ وأن يتخطى الأعمال التي سبق له أن قدمها من قبل ؟ أم أنه ظل أسيرا لمجموعة محددة من الأفكار الضيقة ، المتصلبة مما يطبع أعماله بطابع من الجمود وضيق الأفق ؟ ويهدا لا يكون مقياس الإبداع بالنسبة « لشكسبير » مثلا هو عشرات المسرحيات للمساوية والكوميديا التي نسجها ، ولا مئات القصائد الشعرية التي زخرت بها أعماله . ولكن المقياس يكون في نظر هؤلاء هو مدى التنوع الذي صاغ به « شكسبير » شخصيات مسرحياته ، وقصائده ، والموضوعات الجديلة التي يعملها كل عمل من أعماله ، فأى عمل جديد « لشكسبير » تبدو فيه - بالرغم من الطابع العام لشخصيته وأسلوبه في الكتابة - محاولة للتححر من منظور العمل السابق وموضوعه . فهو لا يكرر فكرة ، ولا يستخدم صوره الشعرية بصورة جامدة متكررة . فاللأساة في « هاملت » يختلف مضمونها ويختلف معالجتها عن المأساة في « لير » أو « عطيل » ، وهكذا أيضا تبلو عبقرية « ديستوفسكي » Desteousky ، أو « ديكنز » Dickens ، و « ليوناردو دافنشي » Davinci : قدرة على تحطى الذات ، والتحرر من النظرة الجامدة ، والتفتح على عالم متنوع وخصيب بالرؤى والصور والأشكال .

لكننا قد نجد أيضا من يقول بأن مقياس العمل الإبداعي يكمن في وزن العمل وقيمه لا بالنسبة لأعمال المفكر الواحد ، ولكن بالنسبة لوزنه من بين الأعمال الأخرى للعديد من المفكرين . فهل استطاع هذا العمل أن يقدم رؤيا جديدة ؟ وهل استطاع أن يقدم تأليفا جديدا بين أشياء متناقضة بحيث يلقي على بعض الظواهر أضواء ما تكن ملقاة عليها من قبل ؟ وصاحب هذا الرأي قد لا يعنيه مقدار ما أنتج الفكر ، ولا مقدار التنوع في أعماله فحسب ، بل إن ما يعنيه أساسا هو وزن العمل ، وقيمه في دنيا الأعمال الأخرى من حيث جدته وأصالته ، وقدرته على الامتداد بحلوله

الخبرة إلى آفاق جديدة . وإذا ما قيسَت الشخصية المبدعة بهذا المقياس فإن الحكم عليها ، وعلى العمل الإبداعي يصبح شديداً وصارماً نسبياً . إذ قد لا تتجاوز الأعمال الإبداعية على مر تاريخ الفكر البشري - بهذا المقياس - العشرات . وقد لا يزيد عدد الأعمال الإبداعية للمفكر الواحد عن واحد أو اثنين على الأكثر هو الذي اكتسب من خلاله الشهرة والتقدير . فمن بين كل مؤلفات « داروين » C. Darwin ، بيرز « أصل الأنواع » ، ومن « كارل ماركس » K. Marx ، رأس المال » ، ومن « دكتور فيسكي » « الأخوة كارامازوف » ومن « نيوتن » برنكييا ومن « بافلوف » I. Pavlov « الأفعال المنعكسة الشرطية » . . . وهكذا ، وبهذا قد يصبح العمل الإبداعي نادراً ندرته وجود هذه الأعمال الموسومة وما شابهها .

وقد نجد أن البعض الآخر يتجه في تصويره للشخص المبدع بصفته شخصاً ذا حساسية مرهفة ، وقدرة على الإدراك الدقيق للتفرقات ، والاحساس بالمشكلات وإثارتها . فمنظر غروب الشمس قد لا يثير لدى الشخص العادي أكثر من مظاهر الترقب لما يتطلبه ذلك من جوانب التكيف المختلفة التي يفرضها مقدم الليل ، أما بالنسبة لشاعر مبدع فإن مغيب الشمس قد يكون محورا لكثير من المشاعر يعاينها الحساسية المرهفة والوجدان اليقظ . وقد شاهد الملايين قبل « نيوتن » ثمارا تسقط من أشجارها ، غير أن مشهد التفاحة وهي تسقط من شجرتها كان يحفل بالنسبة له بكثير من المشكلات التي انتهت به بعد ذلك إلى نظرية الجاذبية الأرضية . وفي المجال الاجتماعي لم تأخذ مشكلة الفقاوت الضخم بين الطبقات وتوزيع الثروة أكثر من صورتها الفئوية الساذجة ، أما بالنسبة « لكارل ماركس » فقد كانت مصدرا لآثارة كثير من المشكلات الاجتماعية وتحليلها .

وأخيرا - وليس آخرا - فقد يثير البعض تصورا آخر للمعبري المبدع . فالمبدع في الفن أو العلم هو ذلك الشخص القادر على إدراك الروابط الخفية بين الأشياء . فالمخاصية العامة التي تجمع بين الاختراع والتفكير العلمي ، والخلق الفني تتبدى في مدى السهولة والسر لدى الفنان أو المخترع في إعادة ترتيب عناصر سابقة في صياغة جديدة . فالفنان والفنان مثلا كلاما يساوى مع الآخر بزاوية ما . فكما يحول الفنان خبرته بالبشر إلى رؤية أو مسرحية فإن العالم يختبر البيانات التي جمعها أو بجهد الآخرين - ويحولها إلى صياغة نظرية جديدة . فكلاما - إذن - يعيد صياغة أنواع متعددة من المعلومات والخبرات الموجودة في غمط أو نظام ، أو شكل جديد . ولا يعجز أصحاب هذا الرأي عن أن يجدوا الأدلة المتعددة لاثبات ذلك . فعبقرية « نيوتن » ظهرت في قدرته على الربط بين سقوط التفاحة والجاذبية و « فريد » في قدرته على الربط بين هفوات اللسان ، وزلات القلم ، والأحلام بعالم اللاشعور ، والرغبات المكتوبة ، و « بافلوف » في قدرته على الربط بين إفراز اللعاب والمنبهات الشرطية ، والشاعر والأديب والروائي تتخلق مواهبهم الأصلية من خلال قدرتهم جميعا على الربط بين العناصر الحسية والخبرة للماضي ، في شكل جديد ، بتأثير من القدرات العقلية والحياة العاطفية ، ورؤيته الأيديولوجية لواقعه . ان « فولستاف » في مسرحية « الملك هنري » ليس مجرد شخص هرب والحذاء في لوحة « فان جويخ » المشهورة ليس حذاء عاديا ، والمسيح في لوحات « جيوتو » Giotto . ليس هو المسيح الحقيقي ، وشهرزاد عند توفيق الحكيم ليست شهرزاد الحقيقية (إن كان لها بالفعل وجود حقيقي) كما أنها ليست شهرزاد ألف ليلة ، و « ميرسول » الغريب عند « كامي » لا يمثل صورة تسجيلية لقاتل حقيقي . إنها جميعا

اشخاص وصور وأشكال ، وخبرات أعيد تشكيلها من جديد ، من خلال ارتباطها بالحياة العاطفية للفنان وروؤيته لواقعه ، أو لجانب من هذا الواقع .^(٧)

موقف عالم النفس من تنوع العملية الابداعية :

هكذا يمكن إذن أن نجد الصورة التي يحملها كل منا عن العبقري أو المبدع أو المفكر ، تختلف وتتعدد ، بحيث قد لا يلتفت صاحب وجهة نظر معينة إلى وجهات النظر الأخرى . فكيف إذن يواجه عالم النفس هذا التنوع ؟ هل يمتنع فكرة دون الأخرى يتبناها في نظريته لأعمال الابداع . الفني والعلمي ؟ أم أن له طريقاً آخر .

الحقيقة أن موقف عالم النفس يختلف فيها أوضحنا عن غيره منهجياً . فهو يقوم بتحليل العملية الابداعية بالاطلاع على وجهات النظر المختلفة . ويمقتضى هذا التحليل ، ومقتضى المسلمات المنهجية استطلاع علماء النفس أن ينظروا إلى الابداع بصفته عملية تشير إلى وجود مجموعة معينة من السمات والقدرات ، أو العوامل التي يظهر تأثيرها في سلوك الشخص المبدع . ويسمى الشخص مبدعاً إذا ما ظهرت لديه تلك السمات أو بعضها بدرجة شديدة . وبالطبع فقد يشتهر عالم أو أدیب بقدرة معينة دون قدرة أخرى . إذ ليس بالضرورة أن تتوفر جميع هذه العوامل في عمل واحد ، أو شخص واحد . فمنهم من تزداد قدرته على الاحساس بالمشكلات والثغرات دون أكثرات بما يتطلبه ذلك من محاولة لعلاج تلك المشكلات ، واستكشاف الحلول للملحة حلها . *

وبالرغم من أن تحليل عالم النفس للعملية الابداعية ، يبدأ عادة من إطار أو تصور نظري ، فإنه لا يعتمد بأكمله على التحليلات النظرية والحسوس . إنه يتجه عادة إلى صياغة أفكاره في شكل فروض محددة تصلح في نظره للالام بالجوانب المختلفة للعملية الابداعية ، أي أنه يتجه لحصر العوامل والسمات المختلفة التي يمكن أن نلم بمقتضاها بالجوانب المتنوعة للعملية الابداعية في شكلها المكامل .

وتأتي بعد مرحلة فرض الفروض مرحلة أخرى يقوم بها العالم الذي صاغ هذه الفروض ، أو عالم آخر يكلف على هذه التصورات ويحاول أن يترجمها إلى لغة عملية واقعية . لنفرض مثلاً أننا بدأنا بالتصور الذي يتبناه البعض للعملية الابداعية بصفتها مظهراً من مظاهر التعبير عن السيولة والخصوبة الفكرية . فمثل هذا الفرض يجب أن يتحول بمقتضى اللغة العلمية إلى مجموعة من العناصر التي يمكن ملاحظتها وتقديرها . أي يجب أن يجهتده العالم أو الباحث السيكولوجي في شحذ خياله لكي يجمع العناصر المختلفة النوعية التي تعبر عن السيولة المعنوية والفكرية فقد يرى مثلاً بأنها تعني :

- ١ - الإشارة إلى كمية الأفكار التي تطلأ على الذهن عند إثارة موضوع أو مشكلة معينة في لحظة زمنية محددة .
- ٢ - أو قد تعبر عن سهولة توليد الأفكار ، وسرعة التفكير أو سرعة التصنيف ، بإعطاء كلمات في نسق محدد أو وفق نظام معلوم (البفاظ أو أقوال أو تشبيهات أو استعارات أو صور) .

Taylor, C.W., Some Known, Needs and leads, in C.W. Taylor (ed.) Creativity: Progress and Potential New York: (٧) McGraw-Hill, 1964.

وتساعد الترجمة العملية للفروض - بعد ذلك - على وضع مقياس ، أو عدد من المقاييس الملائمة لتقدير هذه الخصائص في الأفراد . وقد سبق أن تحدثنا عن كيفية تلك المقاييس وقيمتها العلمية ، وأنواعها وطرق إعدادها . ونضيف هنا أن وجود مقاييس لتقدير السهولة والخصوبة الإبداعية مثلا سيساعد على تقدير الفروق الفردية في نشاط هذه الوظيفة .

وتأتي بعد مرحلة وضع المقاييس ، مرحلة تطبيق هذه المقاييس على مجموعة من الأفراد (بحسن ألا يقل عددهم عن مائتين ، إذ لا يمكن تعميم النتائج بعد ذلك إلا إذا كانت العينة ممثلة تقريبا للمجتمع) . وتستخرج بعد ذلك معاملات الارتباط بين تلك الاختبارات وهو عبارة عن معادلة إحصائية تمكّننا من الوصول إلى قيمة عديدة تحدد لنا مقدار التداخل بين المقاييس أو الترابط بينها . ويخبرنا على تلك المعاملات الارتباطية المستخلصة بعض الإجراءات الرياضية لاكتشاف مجموعة الاختبارات التي ترتبط فيها ارتباطا مرتفعا ، ولكنها ترتبط باختبارات المجموعة الأخرى . وتسمى كل مجموعة من تلك باسم العامل ، والعامل بهذا المعنى مفهوم يتركه الباحث لكي يعطي ، ويفسر الاتساق والترابط الموجود في مجموعة من المقاييس دون المقاييس الأخرى . وتسمى طريقة التحليل الإحصائي المتبعة في ذلك باسم التحليل العاملي . . الذي يدين له السيكلوجيون بكثير من النتائج والأفضال .

بفضل التحليل العاملي أمكن مثلا أن نكتشف وجود عامل عام للذكاء أي أن اختبارات لقياس متغيرات مثل : الاستدلال ، وإدراك العلاقات المكانية ، والتجريد ، والفهم اللفظي وغيرها ترتبط فيها ببعضها . بمعنى أن الشخص الذي يحصل على درجة مرتفعة في اختبار الاستدلال - بصفته عين من السلوك الاستدلالي العقلي - سيميل للتصرف بطريقة ماهرة أيضا في استخلاص العلاقات المكانية ، أو القدرة على التجريد ، أو الفهم اللفظي . وبفضله أمكننا أن نحدد مثلا أن اختبارات الذاكرة لا ترتبط بتلك الاختبارات مما يدل على أن الذاكرة قدرة مستقلة عن الذكاء . أي أن قوة الذاكرة أو ضعفها ليس دليلا على ارتفاع الذكاء أو انخفاضه . وبفضل التحليل العاملي أمكننا أن نبين مثلا أنه لا يوجد اتساق أو عامل للأمانة . . بمعنى أن الشخص الذي يظهر درجة مرتفعة في الأمانة في موقف لن يتصرف بالضرورة بمسئولية في المواقف الأخرى . فالنفس في الامتحان ليس مقياسا لحيانة الأصدقاء . أو السرقة أو غير ذلك . والحقيقة أن التحليل العاملي - فيما لا يزيد عن ربع قرن - قد استطاع أن يمكننا من اكتشاف الشيء الكثير عن تحليل السلوك الإنساني تحليلًا علميًا في مجالاته المختلفة .

أما بالنسبة لاستخدام التحليل العاملي في مجال الإبداع . فقد أمكن بفضل اكتشاف أن هناك عوامل أساسية مستقلة للقدرة الإبداعية ، بدلونها لا نستطيع أن نتحدث عن وجود إبداع .
من هذه العوامل ما يأتي :

١ - الطلاقة :

ويقصد بها القدرة على إنتاج أكبر عدد من الأفكار الإبداعية . فالشخص المبدع شخص مثقوب من حيث كمية الأفكار التي يترجمها عن موضوع معين في وحدة زمنية ثابتة بالمقارنة بغيره . أي أنه على درجة مرتفعة من القدرة على

سيولة الأفكار ، ومهولة توليدها . وتتوافر هذه القدرة في بعض الأشخاص بقدر مرتفع مثال ذلك ما يذكره « كليمنت آتلي » عن « ونستون تشرشل » إنه كان يستطيع أن يقدم على الأقل عشرة أفكار لأي مشكلة . كذلك يذكر نغاد الأديب أن « شكسبير » يمتاز بقدر مرتفع من هذه القدرة . فليس ثمة مسرحية فيها ذكر للحيوانات والجوارح كما في « الملك لير » فقد ملأ شكسبير مسرحيته تلك بكثير من رموز الرعب . فهو يذكر أربعة وستين حيوانا مختلفا ١٣٣ مرة . كما أن معرفته في تلك المسرحية وغيرها بالنباتات ، وأسمائها ، ومزاياها تكاد تكون مذهلة^(٨) .

وتتخذ مقاييس القدرة على الطلاقة أشكالا عدة منها مثلا : سرعة التفكير إعطاء كلمات في نسق محدد (تبدأ مثلا بحرف معين أو مقطع ، أو تنتهي بحرف معين أو مقطع) ، ومنها التصنيف السريع للكلمات في ثلاث عاصمة ، أو تصنيف الأفكار حسب متطلبات معينة (مثلا القدرة على ذكر أكبر عدد من أسماء الجمع ، أو أسماء الحيوانات ، أو الأشياء الصلبة ، أو اليبهات . أو أكبر قدر من الاستعمالات لقالب الطوب ، أو علب ، أو أكبر قدر من العناوين لقصة .. الخ) ومنها القدرة على إعطاء كلمات ترتبط بكلمة معينة (كلما ذكر أكبر عدد من التباديات لكلمة كلب ، أو ليل ، أو حرب .. الخ) ... ومنها القدرة على وضع الكلمات في أكبر قدر ممكن من الجمل والعبارات ذات المعنى .. وهكذا ..

٢ - المرونة :

ويقصد بها الإشارة إلى القدرة على تغيير الحالة الذهنية بتغير الموقف . أي أن المرونة هنا تعتبر عكس ما يسمى بالتصلب العقلي الذي يتجه الشخص بمقتضاه إلى تبني أنماط فكرية محددة يواجه بها مواقف العقلية المتغيرة . ومن المطلوب بالطبع أن يكون الشخص البديع على درجة مرتفعة من المرونة ، والتلون العقلي حتى يكون الشخص قادرا على تغيير حالته العقلية لكي تتناسب مع تعقد للموقف الإبداعي . ولا شك أن جزءا كبيرا من أمراض العملية الإبداعية وتحللها في مجال الفنون في مجتمعاتنا العربية قد يكمن في انخفاض هذه القدرة لدى كثير من فنانينا . ففي مجال الغناء نجد للأسف بعض الفنانين يميلون إلى تبني لون واحد من الغناء ، وفي الموسيقى شكلا واحدا من الإيقاع . وفي الرسم .. وفي القصة وغير ذلك . ومن شأن هذا التبني لأسلوب واحد تقليدي أن يقضي على كثير من مظاهر التراث الإبداعي والتنوع في ميدان الفن .

ويتخذ التعبير عن المرونة مظهرين : أولهما قدرة الشخص على أن يعطي تلقائيا عددا متنوعا من الاستجابات لا تنتمي إلى فئة ، أو مظهر واحد ، وإنما تنتمي إلى عدد متنوع ، أي الإبداع في أكثر من إطار أو شكل . ويسمى هذا النوع من : المرونة التلقائية^(٩) . وهي التي يمكن تحديدها لدى الفنانين ، والأديباء الذين ينتجون في إعطاء منتجات إبداعية متنوعة ولا تنتمي لإطار واحد .

(٨) إبراهيم ، جبالطار ، العملية الإبداعية ، ج ١ ، ع ، إبراهيم ، م ، ف ، فرج ، وس ، فلا : السلوك الإنساني ، القاهرة . دار الكتب العلمية ، ١٩٧٦ . الفصل الثاني من الباب الثالث .

أما الشكل الآخر من المرونة فيتعلق بالسلوك الناجح لمواجهة موقف أو مشكلة معينة ، فإذا لم يظهر هذا السلوك يفشل الشخص في حل المشكلة أو مواجهة الموقف . ويسمى هذا النوع من المرونة باسم المرونة التكيفية * لأنها تحتاج لتعديل مقصود في السلوك يتفق مع الحل السليم . فإذا علقنا خيطين في طرفي الحجرة بحيث يكون كل منهما بعيدا عن الآخر ، وطينا من مجموعة من الأشخاص كل منهما على حدة أن يقف في وسط الحجرة ، وأن يحاول أن يجد حلا يستطيع أن يساعده على الإمساك بالخيطين في وقت واحد ، فإن الشخص المرن يستطيع أن يسلك سلوكا ناجحا يمكنه من مواجهة هذه المشكلة فيترح مثلا القيام بلوحة أحد الخيطين عند تناول الخيط الآخر . أما الشخص غير المرن عقليا فإنه لن يستطيع أن يجد حلا لتلك المشكلة لأنه لن يستطيع أن يواجه الموقف المتغير بحالة عقلية جديدة ومناسبة . قس على هذا كافة المشكلات التي تواجهنا ونحتاج منا لحلول مرنة من هذا النوع .

٣ - الحساسية للمشكلات . *

الشخص المبدع يستطيع رؤية الكثير من المشكلات في الموقف الواحد . فهو يرى الأخطاء ، ونواحي النقص والقصور ، ويحس بالمشكلات إحساسا مرهفا .

ولا شك أن الأشخاص الذين تزداد حساسيتهم لإدراك أوجه القصور ، والمشكلات في المواقف العقلية والاجتماعية تزداد فرصتهم لخوض غمار البحث والتأليف فيها . فإذا قاموا بذلك فإن الاحتمال سيزداد أمامهم نحو الإبداع الخلاق . وتبين دراسات العلماء والأدياء ، والفنانين أنهم بالفعل من ذوي الاحساس المرهف في إدراك التغيرات ، ونواحي القصور . وبداية من هذا الاحساس تنطلق إمكانياتهم نحو سد الثغرات ، أو فهم الغموض المحيط ، إما برواية ، أو نظرية علمية أو بقصة . . الخ .

ويتحدث بعض العلماء عن هذه القدرة بمصطلحات أخرى كارتفاع الوعي . فالمبدع يقرب الأشياء التي لا يربحها غيره ، كالألوان ، وملابس الأشياء ، واستجابات الآخرين ، وبعض الفقرات في الصحف اليومية ، وبعض الثغرات في الأفكار الشائعة وغيرها . وهو بهذا للمعنى أكثر تفتحا على بيئته ويقوم من خلال مجهوداته الإبداعية بعد ذلك بدافع من تلك الأشياء إلى فهمها ، ووضعها في إطار آخر .

٤ - الأصالة : ***

الشخص المبدع ذو تفكير أصيل أي أنه لا يكرر أفكار المحيطين به ، فتكون الأفكار التي يولدها جديدة إذا ما حكمنا عليها في ضوء الأفكار التي تبرز عند الأشخاص الآخرين : ويمكن الحكم على الفكرة بالأصالة في ضوء علم خضوعها للأفكار الشائعة ، وخرجها عن التقليدي ، وتميزها . والشخص صاحب التفكير الأصيل هو الشخص الذي ينفر من تكرار أفكار الآخرين ، وحلولهم التقليدية للمشكلات .

Adaptive flexibility.

Sensitivity to problems.

Originality.

*

**

وإذا نظرنا إلى الأصالة في ضوء عامل الطلاقة والمرونة والحساسية للمشكلات . نجد أنها تختلف عن كل منها فهي :

(١) لا تشير إلى كمية الأفكار الإبداعية التي يعطيها الشخص ، بل تعتمد على قيمة تلك الأفكار ، ونوعيتها ، وجودتها وهذا ما يميزها عن الطلاقة .

(٢) ولا تشير إلى نفور الشخص من تكرار تصوراته ، أو أفكاره هو شخصيا (كما في المرونة) بل تشير إلى نفور من تكرار ما يفعله الآخرون وهذا ما يميزها عن المرونة .

(٣) وهي لا تتضمن شروطا تفريقية في النظر إلى البيئة ، كما لا تحتاج إلى قدر كبير من الشروط التفريقية المطلوبة لنقد الذات حتى يستطيع الفكر المبدع أن ينهي عمله على خير وجه (كما هو الحال في الحساسية للمشكلات) ، وهذا ما يميزها عن الحساسية للمشكلات التي تحتاج لقدرة مرتفع من التقويم سواء في تقويم البيئة ، أو الذات .

لكن علينا أن لا نبالغ في تصور دور الأصالة في عملية الإبداع . . فإما هي إلا عنصر من عناصر العملية الإبداعية الكلية . . وتتفاوت أهميتها بتفاوت ميادين البحث والتأليف . ففي مجال الأدب والفن تزداد أهميتها . . بل إنه من الممكن القول بأن أهميتها في هذا المجال تفوق أهمية غيرها من العوامل . . أما في مجال البحث العلمي والرياضيات فإن وزنها يتضاءل كثيرا . . صحيح أن القدرة على إعطاء أفكار جديدة تكون ضرورية لأي باحث علمي غير أن وزن هذه القدرة يكون أكبر ما يكون في البداية . . وربما في النهاية بعد تحصيل الوقائع والبيانات الملائمة . . وبين البداية والنهاية يوجد طريق شاق طويل يحتاج لعدد كبير من القدرات تفوق في أهميتها وزن حامل الأصالة . ومن ناحية أخرى يتنبه عالم ذكي مثل « بيرجس » إلى أن تقدم المعرفة العلمية لا يتم بفضل القدرة على الابتكار الخلاق والأصالة فحسب ، بل إنه يتم بفضل جهد فريق آخر من العلماء النظاميين ^(٩) systematic الذي يقيمون معرفتهم بخطوات متدرجة . . منظمة . وهؤلاء قد تبقى شهرتهم أساسا على مثابرتهم وإصرارهم ومتابعتهم للجهود السابقة والامتداد بها . وهي قدرات تختلف عما في الأصالة ^(١٠) .

وحق في مجالات الفن تحتاج الأصالة إلى قدرات أخرى تساندها ففي مجال التمثيل مثلا لا يرتبط نجاح الممثل العبقري بالقدرة على الأصالة بقدر ما يرتبط بقدرة على الاندماج في أداء الدور بتكوين اتجاه بلائم الشخصية التي يمثلها أو يتخيلها . وقد تبنى « ستانيسلافسكي » « المخرج المسرحي السوفييتي الزائع الصيت إلى ذلك فيقول :

(٩) بيرجس ، فن البحث العلمي ، ترجمة زكريا فهمي ، القاهرة : دار النهضة المصرية ، مجموعة الآداب كتاب ، ١٩٦٣ ، في الفصل الحادي عشر يقدم « بيرجس » تصديقا كبيرا للتعول العلمية إلى نوعين : العلمية التجريبية ، والعلمية النظرية ، والعلمية الأولى تختلف عن العلمية الثانية في أنها تتوصل إلى حقائقها وتكتشفها باستخدام الحواس الخمس ثم تختبرها بعد ذلك لا قبل ، أما النوع الثاني فهو يقدم ينطه على أساس مراحل يستدل عليها بدقة . لكن بيرجس يرى أن أغلب العلماء يجمعون بين بعض صفات النوعين كليهما . وكلما النوعين ضروري لتقديم العلم إذ أن كلا منهما يكمل الآخر .

(١٠) للمزيد من الإبداع في الرواية ودور القدرة على الاحتفاظ بالانجاء انظر :

حنورة ، مصري هيلجسد ، الانساق النفسية للإبداع الفني في الرواية ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ١٩٧٣ . (غير منشورة) .

« انك يجب أن تضع نفسك في موقف شبيه بموقف الشخصية التي تصورها ، وتضيف افتراضات جديدة اذا اقتضت الضرورة . حاول أن تتذكر حالتك عندما تكون أنت في موقف مماثل حتى اذا لم يكن قد مر بك موقف كهذا من قبل . فيجب أن تصطنع موقفا خياليا . . » « وأن نحس بنفسك في الدور ، وأن نحس بالدور في نفسك . » (١١)

وقد أثبت العالم السيكولوجي السوفيقي « ناناكزي » هذه الحقيقة تجريبييا فين أن ما يميز الممثل الناجح عن الممثل غير الناجح هي قدرة الأول على الاندماج الجيد في الدور بسبب القدرة على تكوين اطار عقل يمكن من خلاله صياغة السلوك بحيث يكون مطابقا للسلوك للممثل (أي سلوك الشخصية التي يقوم الممثل بتميلها) .

وبالطبع فان هذه الاستثناءات لا يجب أن يفهم منها التقليل من شأن عامل الأصالة في الابداع . ولعل من الأفضل أن نتصور أن الأصالة قد تأخذ أشكالا مختلفة باختلاف ميادين التخصص ، أو أنها تحتاج بجوارها لقدرات أخرى يفرضها هذا المجال أو ذاك .

٥ - الاحتفاظ بالاتجاه ومواصلته *

الشخص المبدع - كما أشرنا من قبل - يمتاز بطريقة خاصة في اطلاق طاقات تتمثل في قدرته على التركيز لفترات طويلة في مجال اهتمامه . والمبدع بعبارة أخرى يجب أن يكون ذا قدرة على التركيز المصحوب بالانتباه طويل الأمد على هدف معين ، بالرغم من المشتتات والمعوقات التي تثيرها المواقف الخارجية أو التي تحدث نتيجة للتخفيف في مضمون الهدف . وتظهر هذه القدرة في إمكانية الشخص وقدرته على متابعة هدف معين وتخطي أي مشتتات ، والانتصاف حولها ، بأسلوب يتسم بالمرونة . ويعود الفضل لعدد من البحوث المصرية العربية في إبراز قيمة هذه القدرة وتحليلها وقياسها كما سنوضح بعد قليل (١٢ ، ١٣) .

ومن المعتقد أن القدرة على مواصلة الاتجاه تعتبر من القدرات الأساسية التي تساهم في تشكيل أداء المبدع لعمله . خاصة في مجالات الابداع العلمية أو الفنية التي تحتاج لامتداد زمني طويل لانتهاء منها . وعلى سبيل المثال يقال عن « اينشتاين » بأنه ظل معنيا بمشكلته العلمية الرئيسة لمدة سبع سنوات . ويذكر عن « بانفولف » أن افكاره الأساسية في الفعل المنعكس الشرطي ترجع جلورها عندما كان بانفولف في العام الخامس عشر . ففي هذه الفترة تأثر بانفولف بكتاب عام في الفسيولوجي وضعه « جورج هنري لويس » بعنوان « الفسيولوجيا في حياتنا اليومية » ومن بين الخصائص العامة التي لفتت نظره في هذا الكتاب رسم للجهاز الهضمي مأخوذ عن الطبيب الفرنسي الشهير « كلود برنار » c. Bernard . يقول « بانفولف » انه بدأ منذ تلك اللحظة يحول أفكاره وتاملاته في هذا الجهاز المعقد ونظام عمله .

Misleading of direction.

(١١) ستانيسلافسكي ، سيكولوجية الممثل ، ترجمة محمد زكي حشاشي وعصوه مرسن محمود القاهرة : مجلة مصر ، ١٩٦٠ .

(١٢) للمزيد من الحديث عن المحافظة على الاتجاه انظر : فرج ، صفوت ، الأداء الإبداعي لدى الفلسطينيين ، رسالة ماجستير ، جامعة القاهرة ، كلية الآداب ، ١٩٧١

(غير منشورة) . لكن الاندفاع الأول الى أهمية هذا الموضوع وبحث في التقرير الآتي :

Sorvell, M.I., Tests of Creativity: Review, Critique, and Clinical Implications, The Annals of The Faculty of Arts, Alh ahms Univ., S, 1959, (pp. 29-40).

وقاده الاهتمام بالجهاز المضمي تدريجيا الى بحوثه في عملية المضم الذي نال عليها في عام ١٩٠٤ جائزة نوبل . وقد أدت هذه البحوث بدورها الى اهتمامه المباشر بالفعل للمعكس الشرطي . . وتجاربها في هذا المجال شغلت الجزء الباقي من حياته .

غير أن قدرة المبدع على مواصلة الانحياز لا تكون بشكل متصلب . وهي تختلف عن مفهوم التصلب العقلي الذي يعبر عن الالتصاق بمجموعة معينة من الأفكار بأقل قدر من الحرية والانطلاق . فالبداع أثناء مواصلة لتحقيق اتجاهاته يعدل ويبدل من أفكاره لكي يحقق أهدافه الإبداعية بأفضل صورة ممكنة . لكنه في كل الأحوال لا يتنازل عن هدفه ، ويظل يحتفظ لنفسه بالرؤية المناسبة التي تتيح له اكتشاف السبل الهادئة ومعالجتها .

وفي الرواية تزداد أهمية هذه القدرة . فيفضلها يحس الفنان نفسه من التشتت . ويتاح له العودة بين كل فنية وأخرى لاستكمال العمل بنفس اليفة المهنية والحساس الوجداني . بل إنه من المتعذر على الروائي أن يبنى أفكاره ، ويختن صلاحياتها دون توافر درجة مرتفعة من هذه القدرة . ويعبر الروائيون عن ذلك بقولهم إنهم يستمتعون بمعايشة فكرية لمعلمهم ، ولا يستبدلونهم من أنماطهم ، أو خيالهم حتى حينما يكونون في غير مواقف الكتابة .

وتتخذ مواصلة الانحياز لدى الروائي - كما يبين بحث أجري على مجموعة من الروائيين المصريين - اشكالا مختلفة منها :

أ - المواصلة الزمنية والتاريخية : وتبدأ في احتفاظ المبدع على مدى تقدمه في العمل بسياق منظم من الأحداث في اطار واضح المعالم . ومن هنا تظهر أهمية ميل بعض الروائيين الى قراءة كل ما كتبوه في روايتهم قبل أن يستأنفوا الكتابة الجديدة في الجلسة التالية .

ب - المواصلة الادراكية : وتبدأ في قدرة الروائي على الاحتفاظ برؤيته الادراكية لواقعه . فالفعل الإبداعي الذي يستغرق حيزا مكانيا وزمانيا طويلا تكون فيه القدرة على مواصلة الادراك عاملا حاسما لانهاء العمل بأفضل صورة ممكنة .

ج - المواصلة الخيالية : أي القدرة على تنمية الصورة الخيالية دون تناقض أو شطط . فالروائي يبنى معظم أحداثه في الخيال . حتى ما يستمد منها من الواقع يصير محكوما بعد ذلك بالخيال . لهذا فمن الضروري أن يتمتع المبدع الروائي بقدرة كبيرة على مواصلة خيالاته وقيمتها .

د - المواصلة المنطقية والتقييمية : فالتأنيب يجب أن تنفق مع المقدمات والكتاب الذي ينسى ما بدأ به بأن عمله بصورة غير متسقة . لهذا فعمل الكاتب أن يقوم ببجهد كبير للاحتفاظ بلغة خاصة لكل شخصية . وعليه أن يجاهد نفسه على خلق روابط منطقية بين أفكار القصة ، وأن يكون لكل فكرة دور وظيفي له معناه . ولا شك أن هذا الجانب يعتبر من أهم الجوانب المميزة للأعمال الروائية الممتازة . فالعمل الروائي الجيد هو الذي يستطيع صاحبه أن يحتفظ لنفسه فيه بنسق منطقي محدد ذي نبرة وجدانية متسقة .

هـ - المواصلة الايقاعية والمزاجية : فالبداية الروائي يستطيع أن يستأنف حالته الوجدانية السابقة عندما يبدأ في الكتابة ، بالرغم من أن حالته قبل ذلك تكون مختلفة عن غيرها من المواقف . ويجاهد الروائيون أنفسهم كثيراً على بذل الجهد للاحتفاظ بحالة مزاجية مختلفة عن حالته الطبيعية في غير جلسات الكتابة .

و - المواصلة الفيزيكية والأدائية : فمن المطلوب أن يحتفظ المبدع بقدر من الطاقة البدنية والنفسية يساعده على الاستمرار في عمله . وعلى سبيل المثال يذكر « جورج سيمون » أنه يبدأ قبل كتابة أى عمل طويل في استدعاء الطبيب للتأكد من عدم توقع منغصات لمدة ١١ يوماً على الأقل . فيقيس الضغط ، ويفحص أعضائه ، ثم يوافق بعد ذلك البدء في العمل * (انظر حاشية رقم ١٠) .

٦ - القدرة على تكوين ترابطات واكتشاف علاقات : ان القدرة على تكوين عناصر الخبرة وتشكيلها في بناء ترابط جديدين يؤدي الى فائدة عملية وشخصية في مجال الابداع . ويتفاوت الناس في قدراتهم على تكوين ترابطات جديدة من عناصر معروفة للجميع ، ويقدر ارتفاع حفظ الشخص من هذه القدرة بمقدار ما تزداد فرصته على الابداع أو الاصالة .

ويمكن تقدير الفروق الفردية بين الأشخاص في هذه السمة الشخصية من خلال الأداء على عدد من المقاييس التي أثبتت صحتها . مثل مقاييس التذاهي التي يطلب فيها من الأشخاص أن يقدموا تداعيات متكررة لثبة واحد (كطلب ذكر أكبر قدر من الكلمات أو التذاهيات التي ترتبط بكلمة حب أو زهرة أوليل . . . الخ) . ومعها مقاييس تقوم على تقديم عدد من المنبهات ، أو الكلمات غير المترابطة ظاهرياً ، ويطلب من الأشخاص التآليف بينها تالياً جديداً وملائماً . وقد سبق أن أشرنا الى بعض هذه المقاييس كأثلة .

وتبين نتائج البحوث في هذه القدرة أنه ليس من السهل توافرها لأن هناك معوقات متعددة تعوق غورها وظهورها . ومن أهم تلك المعوقات ما يسمى بالتصلب العقلي أو التأطر . ويقصد به وجود نظام ثابت من التفكير لدى بعض الأشخاص يدفعهم الى الاحتفاظ بعناصر ثابتة وتقليدية في تفسير عالم الخبرة ورؤيته وإدراكه . فالكثيرون قد لا يستطيعون أن يتصوروا بأن نفاية من الورق ، أو قطعة من الزجاج المكسورة قد تصلحان لمشترات الأغراض والمقاصد ، وليس لمجرد إلقائهما في سلة المهملات . إن الشخص الذي تكون عنده الأفكار مترابطة ارتباطاً طفيفاً بأشياءها في مجال تخصصه ، قد يعجز أن يتحول بتلك الأفكار الى عناصر جديدة بسبب وضعها في نظام ثابت من المعاديات الذهنية والعقلية . لهذا نجد أن الإبداع في كثير من مجالات التخصص يظهر على أيدي من لم يعملوا طويلاً في الميدان . ولعل هذا ما يفسر السبب الذي يجعل الأشخاص المبدعين هم من بين صغار الشباب .

* يبدو أن هذه القدرات غير ضرورية أيضاً في مجال البحث والإبداع العلمي . يمكن تجنب اتصالها بما يسمى بمرجع باعتبار العمل في نفس الموضوع فكرة أطول من اللازم لأن هذا الاتصال قد يلهب دوراً عيباً للإبداع العلمي . وعلى أية حال فإن « بنصره » يستدرك ليرى أن من الرباع على العالم إذا أراد أن يقوم ببحث فاعلة ، بأن يكرس لما يجزمه الأكبر من وقته . لأن البحث يتطلب هدوءاً وهدوءاً ذهنياً للتفكير ، كما يتطلب قدرة على خلق الطريق في مواجهة القنفل . فقد يكون ما يصره أن يجد على الترشا طوريا يستعصى به من البحث . كما يرى أن اقتراح البحث تكون نتيجة الانجذاب أفضل بكثير من عدم اقتراحه ربحاً لنفس الأسباب للشار إليها .

وإذا كان كل فكر إبداعي يقوم في حقيقته على خلق نظام جديد من العلاقات بين الأشياء بعضها والبعض الآخر ، أو يربطها بعالم الخيرة الذاتية والوجدانية (كما هو الحال في الفن والأدب) ، فانا نستطيع أن نفسر السبب في المقاومة العنيفة التي يواجهها المبدعون على مر التاريخ . فقد أثبت علماء السلوك الاجتماعي وجوب مقاومة اجتماعية للأفكار الجديدة . وربما يسهل علينا الآن أن نفسر أسباب هذه المقاومة . ففي الحدود التي التزمت فيها البشرية بنظام ثابت من الأفكار ، والعادات التقليدية الثابتة يتزعج الناس عند أي بادرة لالغاء هذا النظام الثابت ، ويقاومون مصادر هذه الانحرافات باستنكار أو عنف شديد . لهذا فإن على المبدع أن يواجه في الحقيقة معضلتين وليس معضلة واحدة فعليه أولاً أن ينمى قدرته على تكوين ترابطات جديدة . محمراً نفسه من الارتباط التقليدي الثابت بين الظواهر كما أن عليه أيضاً أن يواجه وجود الفعل المختلفة التي ستثيرها مكتشفاته ، وأن يتغلب في التغلب على المقاومة الاجتماعية لأرائه . ويمكن بالطبع اكتشاف أوجه وقدرات أخرى (١٤ ، ١٥ ، ١٦) ، أو التنبه لوزن إحداها في عمل إبداعي دون الآخر ، فيما من مجال يحتاج إلى قدرات إبداعية لاستكشاف مجاهله ، كما يحتاج مجال الإبداع ذاته .



ثالثاً - آفاق جديدة في تعلم الإبداع

اذن فإن الثمرة الأولى التي نتجها من تطويع الإبداع للبحث العلمي هي أن المبدع إنسان كغيره من البشر ، وإذا اختلف عنهم فافاً يختلف في درجة ما يظهر لديه من أفكار جديدة ونامة ، وفي مقدار ما يجاهد به نفسه لكي يحفظ تلك القدرة وأن يطورها . وكلتا الخاصيتين : القدرة ، والجهد الشخصي لصيانتها تحكمهما شروط . ويساعد البحث العلمي - أيضاً - على تكشف هذه الشروط وتحديد بعضها . ويعتبر تحديد هذه الشروط ضرورة لزيادة الأفكار الإبداعية وتطويرها ، وفي تلمس الطريق لتحقيق أكبر قدر ممكن من تنمية الطاقة وتنظيمها .

لهذا فإن بعض مجهودات علماء النفس التجريبي تتجه إلى :

١ - المساعدة من خلال التجربة على الحسم في فاعلية متغيرات معينة دون غيرها في إثارة السلوك المطلوب (وهو الإبداع) .

٢ - تتجه ومن خلال التجربة أيضاً إلى معالجة تلك المتغيرات المستتجة في مواقف عملية ، أو معملية للملاحظة فاعليتها في زيادة الأفكار الإبداعية وتنشيطها ، وذلك لتحليل المتغيرات ذات الوزن الأكبر .

أما المزيد من الحديث من القدرات الإبداعية نعموا ليسكن الرجوع للمراجع الأجنبية الآتية :

Guilford, J. P., Creative Abilities in Arts, Psychol. Review, Vol. 2, 64, 1957 (pp. 110 — 118).

(١٤)

Guilford, J. P., The Relation of Intellectual Factors to Creative Thinking in Science, in C. Taylor (ed.) The 1955 Univ. of Utah Research Conference on the Identification of Creative Scientific talent, Salt Lake: Utah Press, 1956

Guilford, J. P., Originality: Its Measurement and Development, in S. J. Parnes et al. (eds.) A Source Book for Creative Thinking, New York: Scribner, 1962.

(١٦)

وتبين لنا هذه المجهودات أننا نستطيع زيادة قدراتنا وطاقاتنا على الخلق والابتكار إما من خلال التدريب المباشر لبعض المتغيرات النوعية في الإبداع ، أو من خلال التربية وبعض الخبرات الخاصة التي تساعد على احتضان الشخصية الإبداعية ، وإثارة مناخ اجتماعي مبكر . وتبين لنا أيضا أن هذه العوامل الفعالة قد أمكن عزلها ، وتحديد فاعليتها . وبالتالي أمكن - ويمكن - وضع برامج تدريبية تساعد على تنشيط قدرات التفكير الابتكاري ، والتقليل من الظروف والآثار المحبطة . وتبين لنا هذه المجهودات فضلا عن هذا وذلك أن معرفتنا نافعة من حيث أنها تقود للتنبؤ الجيد ، والضبط الفعال في أشد العلاقات العقلية شهادة بفاعلية الإنسان وإعجازه . (١٧ ، ١٨ ، ١٩)

وهناك ثلاث محاولات تعتبر من أهم المحاولات في تدريب القدرات الإبداعية ، وملاحظة نتائجها في الشخصية والسلوك ، وتقوم كل محاولة منها على قواعد يمكن النفاذ من خلالها إلى المبادئ الأساسية التي تنظم عملية تدريب القدرات الإبداعية .

أما المحاولة الأولى فتقوم على أساس بحث الشخص ، ودفعه لإعطاء استجابات متكررة ومتنوعة على منبه واحد .

وتقوم المحاولة الثانية على أساس البحث عن الربط ما بين أشياء متعارضة ومتناقضة .

وتقوم المحاولة الثالثة على أساس إثارة الأفكار الإبداعية في مواقف تفاعل اجتماعي تخمل من النقد أو التقييم .

ونظراً للآفاق الجديدة المتكررة التي يمكن أن تفتحها كل طريقة من هذه الطرق فإنها ستكون موضوع نقاشنا في هذا الجزء .

(١٧) من دور القدرة على تكوين انظر على التلميح في أن التمثل انظر مجموعة التجارب السلوكية التي أجراها العالم السوفيتي ، نغليزي ، في معهد «بوتري» في الاتحاد السوفيتي ، انظر تقرير الفصل من هذه التجارب :

Natanson, R., on the Psychological Nature of Stage Impersonalization, Brit. J. Psychol. 53,4, 1962.

وقد ورد تلميح لأحدى هذه التجارب في الفصل الذي قمنا بكتابته بعنوان مسلمات النظرية العلمية وعناصرها ، في كتاب : «السلوك الانساني : نظرة علمية ، القاهرة : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٤ .

لزيد من الملمحة بالتشريط النعيب انظر :

Skinner, B. F., Verbal Behavior, New York: Appleton, 1957.

(١٨)

Skinner, B. F., Beyond Freedom and Dignity, New York: Bantam Books, 1971.

(١٩)

في هذا الكتاب القيم يلمس سكنر عددا من العلاقات والبحوث التي اصدها لتطبيق نظريته في مجال تحليل السلوك الاجتماعي والمخاض . وقد تصورا متكاملًا لعدد علم النفس السلوكي في مجال تأثير الاجتماعي والمخاض . وقد أثار هذا الكتاب وبغير الكثير من الجدل .

أما للآثار بعض بحوث مقارنات ومعارضة في تطبيق نظرية التشريط النعيب في الأصالة والإبداع انظر المراجع الآتية وهي حرة نستطيع أن ند الطريه بذكرا لا بأس بها من الموضوع .

المحاولة الأولى :

ومن أهم الأسماء التي ارتبطت بوضع المبادئ الرئيسية لتدريب الإبداع العالم الأمريكي « ايرنست مالتزمان I. Maltzman » أستاذ ورئيس قسم علم النفس بجامعة كاليفورنيا الأمريكية (٢٠ ، ٢١ ، ٢٢) . وقد نشر أكثر من بحث بمناوئين مختلفة شاركه فيها أكثر من باحث . وتدور جميعها تقريباً حول أسس تعليم الأصالة وتدريبها . وتنتهي تلك البحوث بنتائج محددة يمكن تعميمها في تحقيق مزيد من الفاعلية للشخصية الإبداعية . وبالرغم من المناقشات النظرية والتجريبية التي تضمنتها هذه البحوث فإن المبادئ المستخلصة من البساطة بحيث يمكن للشخص اليقظ أن يطبقها على نفسه ، بل يمكن بقليل من التحوير الذكي أن تستغلها المنظمات الاجتماعية والتربوية للإثارة الملزمة للتفكير الإبداعي وتدعيمه .

انجبه اهتمام « مالتزمان » ومعاونيه نحو تدريب قدرة الأصالة دون غيرها من قدرات الإبداع الأخرى . أي أن تجاربه تصف على هذه القدرة ولا تصدق مثلاً على تدريب المرونة أو الطلاقة أو الحساسية للمشكلات . وتعريف « مالتزمان » للأصالة قريب جداً من التعريف الذي أشرنا إليه عند حديثنا عن الأوجه المختلفة للإبداع ، فهي تشير في رأيه إلى نوع من السلوك الذهني النادر أو غير الشائع بين الكثيرين . وهذا المعنى قريب - فيما هو واضح - من التعريف الذي ذكرناه عن الأصالة بأنها تعبر عن مظاهر من السلوك الفكري الذي يتميز بالجدة والملازمة . بل إن « مالتزمان » يتنبه لمعاصر الجدة في التفكير الأصيل فيذكر أن الأفكار التي يحكم عليها بالأصالة يجب أن تكون جديدة بالنسبة للشخص نفسه (أي أنه لم يصل لها من قبل) وأن تكون جديدة بالنسبة للآخر الاجتماعي العام (أي أن أحداً قبله لم يكنه اكتشافها) .

ولعل أول مشكلة واجهت « مالتزمان » ومشاركيه هي صعوبة إخضاع ظاهرة من هذا النوع للتجريب المعمل . فالأصالة والإبداع يحدثان في حياة المفكر أو المبدع في فترات متباعدة . إن الشخص المبدع ليس مبدعاً باستمرار ، وأفكار أكثر المبدعين أصالة ، وأعظم الفنانين ، والعلماء ، وغيرهم ممن يوصفون في حياتهم بأفكارهم على أعمالهم بالقدرة على الابتكار والجدة ، لا تتسم دائماً بهذه الخصائص . بل إن هناك فترات معينة - تتباعد أحياناً - هي التي يزداد فيها إبداعهم . ولعل أسوأ ما في هذا التباعد أنه يجعل من الصعب علينا انتظار ظهور هذا السلوك لكي نقوم بتدعيمه ، بشكل كاف ومؤثر . فنحن لا نعرف متى سيحدث ؟ وكمن من الزمن سيستغرق ؟ وهل ستحدث الفكرة الإبداعية كاملة أم ناقصة ؟ إن أكثر المبدعين في الفن أو العلم لا يستطيعون الإجابة عن هذه الأسئلة . وحتى إذا استطاعوا الإجابة عن بعضها فإن من المسير عليهم من الناحية العملية القيام بالملاحظات الذاتية ، أو أن يقوم أحد آخر بملاحظتهم . لهذا

Maltzman, I., On The Training of Originality: Psychological Review, 67, 4, 1960 (pp. 229—242). (٢٠)

Maltzman, I., Simon, S., Rankin, D. and Light, L., Experimental studies in the Training of Originality, Psychological Monograph, 14, 6, 1960 (Whole No. 49). (٢١)

Maltzman, I., Belloni, M., and Fishbein M., Experimental Studies of associative Variables in Originality, Psychol. Monogr. 78, 1964 (Whole No. 500). (٢٢)

فإن جزءاً كبيراً من جهد الباحثين في هذا الميدان يتجه إلى ابتكار أساليب أو طرق تساعد على إثارة السلوك الأصلي ، لكي يمكن بعد هذا إخضاع هذا السلوك للجوانب المختلفة من التدعيم والتدريب .

إن قدرة « مالتزمان » ومشاركته على ابتكار أساليب ومناهج تؤدي إلى التحكم في ظهور الأصالة في مواقف معملية مصطنعة هي من أكثر مظاهر التعبير عن الأصالة . فليس أدل على الأصالة من هذه الأساليب المتنوعة في التحكم في ظهور سلوك متبادل بهذا القدر بحيث يمكن بعد ذلك وضع قوانينه وفهم شروطه . وقد استخدمت في ذلك أساليب متعلقة منها بإثارة استجابات متنوعة ومتعددة على منه لفظي واحد . ولكي يتضح لنا مدى الترابط بين هذا السلوك والأصالة نشير إلى أحد هذه الطرق :

١ - قائمة من الكلمات المفردة مثل : (مساء - حب - صيف - حرب . . . الخ) . تقرأ على الشخص كلمة . . كلمة .

٢ - يطلب من الشخص أن يستجيب بأول كلمة تخطر على ذهنه عندما ينطق بالموجب بكلمات القائمة . . وهذا الإجراء شبيه بما كان يستخدم في أساليب التداوي الحو المعالجة . وترصد بعد هذا الاستجابة الفورية الأولى لكل شخص على كل كلمة في القائمة .

٣ - بعد الانتهاء من لقاء القائمة . . وبعد الانتهاء من التداوي ورصد كلمات التداوي ، يعيد للموجب قراءة نفس القائمة من جديد طالباً من نفس الشخص (أو الأشخاص في التجربة) الاستجابة بكلمات مختلفة عن المرة الأولى .

٤ - يتكرر هذا الإجراء ست مرات وفي كل مرة يطلب من الشخص أن يستجيب بكلمات جديدة .

وتبين التجارب أن هذه الاستثارة المتكررة لاستجابات مختلفة ومتنوعة على نفس المنبه تكون شاققة وعسيرة لدى البعض ، إذ سرعان ما يضطرب الأداء ، وقد يمجز الشخص عن الاستمرار في أداء العمل . لكن « مالتزمان » يرى أن هذا هو طابع الأفكار الأصلية وخاصيتها الأساسية في كل زمان . فالأصالة ليست هينة ، وتحتاج من صاحبها جهداً شاقاً ، وقدرة على إعمال الذهن وقدر التفكير .

٥ - تخصي الاستجابات المشابهة على كل منه في مجموعة التجربة ، في كل مرة من مرات إعادة قراءة القائمة . وسنلاحظ مثلاً أننا إذا قمنا بإحصاء أول استجابة طرأت على ذهن أفراد المجموعة عند النطق بكلمة مساء مثلاً ، فإننا سنجد أن تلك الاستجابة ستكون شائعة . فقد يجيب ٨٠٪ من أفراد المجموعة بكلمة « نهار » . لكن هذه النسبة ستضامل ويبدأ الاختلاف والتشتت بين أفراد المجموعة ابتداء من الاستجابة الثانية وستزايد الفروق بين الأفراد بالتدريج حتى تصل إلى أقصى مداها عند تطبيق القائمة للمرة السادسة وهذا التشتت والاختلاف ، أو عدم الشبوع الذي نلاحظه من الاستجابة الثانية هو ما نطلق عليه الأصالة وهو ما يحاول « مالتزمان » استحداثه تحريياً . أي أن الهدف هنا هو الوصول بالأشخاص إلى الاختلاف عن الآخرين . وكلما استطاع الشخص أن يتجنى في الوصول إلى هذا الاختلاف في الزمن المحدد للتجربة . . كانت قدرته أكثر على الوصول بفكره لدرجة يختلف فيها عن الآخرين : أي الأصالة .

ويستجبه هدف « ملتزمان » بعد النجاح في الإثارة التجريبية للأصالة إلى اكتشاف أهم الطرق التي تشجع الأشخاص على الاستمرار في العمل . فما هي الشروط ، والطرق والتدعيمات التي يمكن حصرها لتشجيع الأشخاص للوصول باستجاباتهم لهذا المستوى من الأصالة ؟

إجابة هذا السؤال تشكل الجزء الثاني من هدف الباحثين وهو الوصول إلى المبادئ التي تحكم ظهور الأصالة بالطريقة السابقة .



تعتبر الإجراءات السابقة التي لجأ لها مجربو كالفورنيا نقطة البداية الجوهرية في الدخول لموضوعين رئيسيين هما :

١ - المبادئ التي ستحكم ظهور هذا السلوك وتدريبه .

٢ - المبادئ التي تحكم انتقال تأثير هذا التدريب من موقف إلى موقف آخر ؟ أي ما هي الشروط التي تضمن لنا بأن يكون نجاح إثارة الأصالة ممهلاً مقياساً لظهورها في مواقف فكرية خارج العمل ؟

وقد استلهم هؤلاء الباحثون من المبادئ والمفاهيم العامة لنظرية « سكينر » Skinner في التعلم أهم الأسس والشروط التي تحكم نمو الأصالة ، وتدريبها . ويعتقد هذا التصور نجد أن الأصالة تنشأ بسبب عوامل الشراب والمقاب عند ظهور السلوك الأصل مثلًا . وأن مقدار التعلم وفاعليته يتوقفان على عوامل منها : الإثابة الفورية ، ومقدارها ، ونوعها ، وقوة الدافع ، وغيرها . ولعل من اللازم لفرضنا الأساسي في هذا الفصل أن نشير إلى التصور الأساسي في تعلم السلوك كما وضعه « سكينر » .

يتحدث « سكينر » عن نوع من التعلم يطلق عليه التعلم بطريق التشريط الانتقائي أو النخب . ويختلف أسلوبه في ذلك عن أسلوب التشريط عند « بافلوف » مثلاً . ففي تجارب « بافلوف » يؤخذ الحيوان جائعاً ، ويعرض لمنبه محايد ، يتكرر ظهوره عند تقديم الطعام (صوت جرس ، أو ضوء كهربائي) . ويعتبر التشريط ناجحاً إذا تعلم الحيوان أن يستجيب لمنبه المحايد (حتى الآن) ، بنفس الاستجابة التي استجابها عند ظهور الطعام . وطريقته في ذلك بسيطة للغاية ، وتقوم على تكوين رابطة بين منبه محايد (صوت جرس) ، ومنبهات يكون من شأنها إرضاء الحاجات الأساسية للكائن كالطعام . ومسلته النظرية لا تقل بساطة وهي أن السلوك ما هو إلا نتاج مشروط بتقوية العلاقة بين منبهات عابدة ، ومنبهات أصلية . ويمكن إحداث ذلك بطريقة خارجية لا تدخل للكائن الحي فيها .

أما « سكينر » فقد كان ينتظر في تجاربه على الحيوان حتى تظهر لديه استجابات معينة تلقائية فيدعمها بتقديم الطعام ثم يلاحظ بعد ذلك مدى شيوع تلك الاستجابات التي تدعمت في سلوك الحيوان . فمثلاً كان « سكينر » ينقل

فأراً جائئاً إلى صندوق به عدد من الفتحاح ، من بينها فتحة واحدة هي التي تغلف بالطعام إذا نجح الفأر في الضغط (استجابة نوعية) على ذراع معينة مثبتة بالصندوق . وبالطبع فقد كانت تظهر استجابات عشوائية متعددة عندما كان ينقل الفأر إلى الصندوق ، فكان الضغط يتم عشوائياً على كثير من الأذرع المثبتة (استجابات مختلفة) . . وعندما كان الفأر يضغط بالصدفة على الذراع المقصودة كان الطعام ينساقط من فتحة (تدعيم للاستجابة) . وعلى هذا فإن الحيوان في تجارب « سكينر » لم يكن ليستقر تعلم الاستجابة لمنبه يتكرر ظهوره - كما في تجارب بافلوف - بل كان عليه أن يتعلم أولاً أن يظهر استجابة أو سلسلة من الاستجابات الضرورية للوصول للهدف . ويتوقف دور المجرّب هنا على اختيار أو انتقاء عدد من هذه الاستجابات التي تظهر بشكل تلقائي أو عشوائي فيدعم ظهورها . ويلاحظ شيوعها في سلوك الحيوان . وتعتبر الزيادة في شيوع تلك الاستجابات المدعمة مقياساً لنجاح التشريط . وبهذا يتضح المبرر في استخدام مفهوم التشريط الناجب . لأن المجرّب في هذا النوع يقوم بانتخاب عدد من الاستجابات العشوائية لكي يجري عليها التدعيم . ويمكن أن يتم التدعيم بطرق متعددة منها في حالة الحيوان تقديم طعام أو شراب ، أو أنثى الحيوان كمدعم جنسي . أما في حالة الإنسان فإن التدعيم يمكن أن يتم بإشعار الشخص برضاها عن تلك الاستجابة ، أو تشجيعها اللفظي أو العملي ، أو التهتة ، أو يشق أنواع المكافآت المادية والمعنوية .

وقد اتجه كثير من الباحثين إلى استخدام هذا التصور في دراسة كثير من العمليات المعقدة اذ ثبت أن هذا الأسلوب يلائم أغراضهم العملية . وقد بينت عدة تجارب أن فاعلية هذا النوع من التعلم يتوقف على عوامل منها : التقديم الفوري للإثابة (أو العقاب) أو عدد مرات التدعيم ، ومقدار الإثابة ، وإثارة الدافع . أما عن تطبيقاته فقد أثبت نجاحه في تعلم كثير من جوانب السلوك مثل التعليم واكتساب اللغة ، وأغاطها ، والعلاج النفسي ، والسلوك الاجتماعي . . . وغير ذلك من التطبيقات الهامة* .

أخشى أن يكون استرجاع هذه المفاهيم وتوضيحها قد جعلنا نفقد قليلاً عن موضوعنا الأساسي . ومع ذلك فإنني أعتقد بأن المهمة الآن قد أصبحت سهلة بالرغم من أن الطريق لم يكن مستقيماً . ومع ذلك فإن من الضروري أن تكون الأمور كذلك للإشراف على معالم هذا الطريق وتكشف مجامله . فما ذكرناه عن التشريط الناجب يصلح بكامله لفهم الأسس التي أقامها « مالتزمان » في تدريب القدرة على الأصالة . فيبعد التحكم في ظهور الأصالة بطريقة الإثباتات المتكررة عن نفس المنبه أجه « مالتزمان » إلى تدهيمها فور صدور وسائل التدعيم المختلفة . وهو هنا يستخدم نفس المبادئ الأساسية لتشريط الناجب ، أي التشريط الذي يجري على الاستجابات بعد ظهورها . وفي هذا الاتجاه أجرى سلسلة من التجارب يمكن أن تلخص نتائجها الأساسية فيما يلي :

* للاستزادة في فاعلية التشريط الاصطناعي التطبيقية انظر :

- ١ - أرنالدي ، علم النفس ومشكلات الحياة الاجتماعية : ترجمة عبدالحق إبراهيم ، القاهرة : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٣ . حيث يتم في الفصل الحامس تطبيقات المفهوم في الحياة الاجتماعية كذلك : B. F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity, New York: Beutham, 1971.
- وفي هذا الكتاب السابق « سكينر » تحليل نظريته في تحليل المجتمع . وانظر كذلك : Skinner, B. F. Verbal Behavior, New York: Appleton Century, 1975.

وفي هذا الكتاب يطبق سكينر نظريته في مجال اكتساب السلوك اللغوي وقبته .

- ١ - أن الأصالة يمكن تعليمها مثلها في ذلك مثل أي شكل سلوكي آخر .
- ٢ - ويجرد التشجيع على إعطاء استجابات مبتكرة ومتنوعة يؤدي باستمرار إلى زيادة في شيوخ الاستجابات الأصلية في سلوك الفرد .
- ٣ - يستمر تأثير التعليم فترة زمنية محددة ، تصل في بعض التجارب إلى أكثر من يومين . ولو أن مقدار الاستجابات التي تدل على الأصالة يبدأ في نقصان بعد نهاية التدريب بساعة . مما يشير إلى أن الاستمرار في الأصالة يربهن بالاستمرار في تقديم التدعيم .
- ٤ - وينتقل أثر التعليم من قائمة أومادة معينة إلى القوائم أو المواد الأخرى ، وبناء على هذا فإن تعليم الأصالة في داخل المعلم ، من شأنه أن يؤدي إلى زيادة خارجة ، وتعليمها على مادة معينة يؤدي إلى انتقال أثر هذا التعليم عن مادة غيرها .
- ٥ - ومما يساعد على محور صيد كبير من استجابات الأصالة وتزايدها القيام بتهيئة الشخص على الفكرة الجديدة التي ينتجها .
- ٦ - كذلك الاستخدام العملي لهذه الفكرة يميز من الأصالة ويزيد من تواترها .
- ٧ - وأن يعرف الشخص بين الحين والآخر ، بأن استجاباته طريفة ، ومناسبة ، وتغرية .
- ٨ - وآثار التدريب والتعليم لا تؤدي إلى زيادة في أفكار الأصالة في الأوقات ، والأماكن المختلفة ، بل تؤدي أيضاً إلى تغيير في عدد من سمات الشخصية . فتزداد الثقة بالنفس ، والمبادأة ، والقدرة على القيادة .
- ٩ - لكن الإلحاح في طلب إعطاء استجابات متكررة على نفس المثير اللفظي يؤدي أحياناً إلى اضطراب في سلوك بعض الأشخاص ، فهم يكتشفون تدريجياً بأن هذا العمل شاق ومحيط . ومن المعتقد أن نفس هذا السبب يقوم بتدعيم إضافي للأصالة ، لسبب الأثر الصدمي الذي يثيره تعقد الموقف . وإذا أمكن الانتقال بهذه النتيجة إلى مواقف الإبداع الحارجية الطبيعية ، فإنه يمكن القول بأن الصعوبة التي يجدها المبدع في عمله تحلق في حد ذاتها تدهيماً ذاتياً له ، فيجلب لمواصلة أعماله وإنجاز المزيد منها .
- ١٠ - الأفكار الأولى والتداعيات المبكرة التي يفتق عنها الذهن نادراً ما تكون أصيلة بالمعنى الدقيق ، فهي تكون غالباً شائعة بين الأفراد . ولا تظهر الأفكار الأصلية الجيدة إلا في المجموعة الأخيرة من الأفكار . أي أن التشجيع على « الكم » يؤدي إلى زيادة في « الكيف » وإذا أمكن أن نستخلص من هذه النتيجة نصيحة توجه لمن تشغلهم الرغبة في الأصالة والابتكار فإننا نقول بأن الرحلة طويلة . . ولا قوام لها إلا العمل والاستمرار ، والممارسة . لكن كثيراً ما يكون اشتغال المفكرين لسوء الحظ - بالابتكار والأصالة من أكثر العوامل المعطلة للنمو ، ولقدرة الابتكار والأصالة ذاتها . فهذا الاشتغال يؤدي إلى تخليهم طوعاً عن عادات الممارسة العقلية والفعلية للعمل التي وإن كانت لا تعني الأصالة ، فإنها من أكثر الطرق أماناً للوصول إليها



المحاولة الثانية :

أما الطريقة الثانية في قائمة تدريب القدرات الإبداعية فتعتمد على التشجيع على الربط ، أو التآليف بين أشياء متعارضة ومتنافرة . وفي هذه الحالة توصف الفكرة الإبداعية بأنها قدرة على وضع تكوين أو تركيب جديد بين أشياء وعناصر توجد جميعها في عالم الخبرة العقلية (انظر المراجع ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥) .

فيمثل القرن السابع عشر سادات مفاهيم الترابطية في أوروبا كاتجاه يحاول صياغة قضايا السلوك ، وفق إطار ترابطي تتفق قوانينه مع قوانين الترابط الأساسية . وقد أمكن بفضل هذا الإطار النظر للإبداع على أنه قدرة على وضع صياغات جديدة ، وتآليف ، بين أفكار قديمة ، أو صياغة عناصر الخبرة السابقة صياغة يشهد لها بالجدية . ويكون التفكير أثناء الإبداع عملية من التنبيه المتكرر للتآليف بين عناصر العقل وتركيباته المختلفة . وتستمر هذه العملية حتى الوصول إما إلى تركيب جديد وصحيح يتكشف للمفكر في لحظة من لحظات المحاولة والخطأ ، أو أن تنتهي بالفشل . وعلى هذا يمكن تصور الإبداع تصوراً واقعياً بصفته نشاطاً يتوقف ظهوره على وجود ثروة من الأفكار المكتسبة من خلال الخبرة ، يصوغها المفكر صياغة جديدة ، أو يجمعها في تركيب جديد . وبالطبع فإنه بدون تلك العناصر الأولية لا يستطيع المفكر أن يصوغ عملياته الإبداعية تماماً ، كالحائك لا يستطيع أن ينسج الثوب ، وفق تصور معين دون أن تكون المادة الخام (وهي خيوط النسيج) معدة من قبل . فالعالم والفنان - فيما يرى « نيل » - كلاهما سواء بزاوية ما . فكما يحول الفنان خبرته المكتسبة إلى رواية أو مسرحية ، فإن العالم يحول خبرته بالبيانات والوقائع التي اكتسبها إلى صياغة نظرية جديدة . كلاهما إذن يعيد للمعلومات أو الخبرة التي اكتسبها والقائمة لديها بالفعل إلى نمط أو شكل جديد . وبالطبع فقد تكون تلك المعلومات أو الخبرات القائمة من تحصيلهم الخاص ، أو من تحصيل غيرهم .

هذا هو المبدأ أو المبادئ التي تقوم عليها التفسيرات الترابطية للإبداع . وقد اتخذ عدد من الباحثين هذه المبادئ لكي يقيموا عليها نواة محاولاتهم في تدريب القدرة الإبداعية ، بالتشجيع على إثارة الدافع نحو الربط بين العناصر المتعارضة ، أو التي تبدو متعارضة . ومن أهم المحاولات في ذلك المحاولة التي تبناها « ميدنيك » Mednick .

ولا يختلف التصور الذي وضعه « ميدنيك » للعملية الإبداعية عن التصور الذي تبناه الترابطيون ، فيما عدا تنبيه لفكرة الفروق الفردية في هذه القدرة . فهو يشير في أكثر من موقع في كتاباته بأن الأشخاص يختلفون بعضهم البعض في نشاط هذه القدرة . فالبعض تزداد لديه القدرة على وضع صيغ ملائمة تفسر الغموض ، ويكون قادراً أسرع من غيره على تقديم ترابطات ملائمة ، وغير متوقعة وغير شائعة . وهذا هو عمل المبدعين الحقيقيين : أن تكون لديهم القدرة على

وللائق بالتفسيرات الترابطية وتدعيم الإبداع من خلالنا نظر في تلك دراسات ميدنيك ويحوه . انظر مثلا :

Mednick, S. A., The Associative Basis of The Creative Process, Psychol. Rev., 1962, 69, 220—232. (٢٣)

Mednick, S. A., The remote Associates Test, Jour. of Creative Beh., 2,3, 1968, (pp. 213—214). (٢٤)

Ray, W. S. The Experimental Psychology of Original Thinking, New York: Macmillan, 1970. (٢٥)

خاصة لبعض المجلات المخرقة في الجزء الثاني من الكتاب حيث يتطرق للآلاف ما يقرب من خمسة عشر مقالاً ويحتا بآلاف اصحابها الأصليين في موضوعات متفرقة في علم النفس الإنساني .

القيام بالتربط السريع وأن يكونوا أيضاً قادرين على تقديم هذه الترابطات بصورة بها قدر كبير من التحرر من تأثير المبادئ الشائعة . والنقطة الأخيرة هي التي يوليها « مينيك » اهتمامه الخاص . فكل شخص يستطيع أن يعبر عما تثيره في ذهنه أي كلمة معينة (أي ليست مترابطة بعناصر سابقة من خبرته) ، وعندما يعبر عما تثيره لديه هذه الكلمة فهو يقوم في الحقيقة بعملية ربط بين عناصر الخبرة الواقعية ، غير أن الفروق بين الأشخاص كبيرة في كيفية هذا الربط ، وفي نوع الاستجابة التي قدمها كل منهم . فالغالبية العظمى تكون استجابتهم شائعة ، وغير قادرة على التحرر من سلطان العادة وتقسرها . وهناك من يصلون باستجابتهم إلى مستوى من التعقيد والتربط والمهارة . وفي هذا النوع بالذات تلتقي عناصر الخبرة الموضوعية بعناصر الخبرة الذاتية من شعور أو وجدان ، أو بناء فكري ذي خصائص معينة : وتكون النتيجة الأساسية لهذا الالتقاء إبداعياً أكثر ما تكون الأعمال الإبداعية مهارة ودكاء .

وترتكز الطريقة التي استخدمها « مينيك » على دعامتين :

الأولى : التوصل إلى الاستجابات النادرة التي تصدر عن الأشخاص في مواقف عادية من التداوي الحر للكلمات مستقلة .

الثانية : بحث مجموعة أخرى من الأشخاص (الذين نريد تدعيم وتدريب قدراتهم الإبداعية) على الرجوع بتلك الاستجابة النادرة إلى المنبهات الأصلية التي أثارها . . وتتحدد الفروق بين الأفراد في عدد أو مقدار الحلول الصحيحة (وهي عدد مرات التوصل إلى المنبهات الأصلية) التي يتوصل لها كل منهم . ونذكر فيما يلي شرحاً مفصلاً للطريقتين معاً

تتار القدرة الإبداعية بأن نطلب من مجموعة من الأشخاص (وليكونوا مائة) أن يذكروا بأسرع ما يمكن الكلمة (أو الكلمات) التي تطرأ على الذهن عند سماع منه أو لفظ معين مثل : (نار - سكر - ليل - . . الخ) . ويعتبر هذا الموقف عادياً من مواقف التداوي الحر . ويتم بعد ذلك إحصاء استجابات جميع الأفراد على كل منه على حدة . ومن خلال ذلك يتم الكشف عن أكثر تلك الاستجابات ندرة (بالمتى الإحصائي) . ومن بين هذه الاستجابات نختر أكثر ثلاث استجابات ندرة على كل منه . لنفرض مثلاً أن كلمة التنبيه كانت « سكر » فإن التداويات المختلفة للأفراد قد تكون كثيرة ومتداخلة أي تشيع لدى عدد منهم الإجابة باستجابات متشابهة ولكن « حلو » أو « ناعم » . وهذه الاستجابات الشائعة تكون أقل الاستجابات أصالة لأنها من أكثرها ارتباطاً بكلمة « السكر » بحكم العادة . لكن الاستجابة بكلمة « قالب » أو « نقود » أو « جاثوه » قد لا تكون من الاستجابات الشائعة أي أنها نادرة وأصيلة وفق التعريف الموضوع للأصالة في هذه الأحوال . ويقود التوصل إلى أكثر ثلاث كلمات ندرة على كل منه إلى المرحلة الثانية . إذ توضع بعد ذلك الكلمات الثلاث النادرة في الاستجابة على كل منه في قائمة اختبار جديدة . وتعرض القائمة الجديدة من جديد على عدد آخر من الأشخاص ، ويشرح لهم الأساس الذي تم التوصل من خلاله إلى هذه الاستجابات ، ثم يطلب منهم بعد ذلك أن يرجعوا بهذه الاستجابات إلى أصلها بتخمين أصل كلمة التنبيه الأولى التي أثار تلك الاستجابات . وتبين تجارب « مينيك » أن القيام بهذا الإجراء يؤدي إلى زيادة في الأفكار الإبداعية على اختبارات من نوع آخر بعد ذلك . كما وجد أن للمهارة في الرجوع بالاستجابات إلى أصلها - أي سرعة الإجابة على بنود

الاختبارات في الوحدة الزمنية المقررة - يرتبط ارتباطاً مرتفعاً بزيادة القدرة الابتكارية ، والمهارة في إجراء البحوث العلمية منهجاً أو نظرية . وتبين له فضلاً عن هذا عدداً آخر من النتائج الطريفة نجعلها فيما يلي :

١ - التدريب بهذه الطريقة يعمل على زيادة الاستجابات الإبداعية في المواقف أو الاختبارات الجليدية . وهذه النتيجة ذات أهمية خاصة من حيث إنها تبين لنا أن تدريب القدرة الإبداعية في أي موقف ينتقل تأثيره إلى المواقف الأخرى ، ولا يقتصر على جانب ضيق .

٢ - أما لماذا يحدث ذلك أي انتقال أثر التدريب ؟ فإن الشخص عندما يعلم بالهدف الذي يريد الوصول إليه عند اشتغاله بحل المشكلة المواجهة ، فإن عناصر الهدف وهي الرغبة في تحقيق إجابة ملائمة وجديدة ، تصبح متبهاً يضاف للعناصر الموجودة ، أي أنها تقوم بمثابة الدافع الذي يؤثر بالتالي في خلق وإبتكار تركيبات جديدة ملائمة . ويمكن أن يقال أيضاً بأن التدريب على هذا النوع من التمارين يخلق لدى الشخص اتجاهات عقلية نحو الجدية والأصالة ، ويقوم هذا الاتجاه بدور الدافع لتحسين الأداء في المواد والمواقف التالية .

٣ - قد يعجز بعض الأشخاص عن الرجوع بالاستجابات الى منبهاتها الأصلية ، أو أن يصل إلى تركيبات خاطئة . ولا شك في أن وضع تفسير ملائم لذلك من شأنه أن يقلل الضوء قوياً على أحد أسباب الفشل في الإبداع لدى البعض . ومن أحد التفسيرات لذلك أن بعض الأشخاص تتكون لديه مجموعة من الأفكار المترابطة ترابطاً قوياً وظيفياً بموضوعات تخصصه ، وأن يكون قد اعتاد على تقبلها وكأنها نظام ثابت متماسك من العلاقات . ويخلق هذا حالة من التثبيت العقلي ، مما يجعل الشخص عاجزاً عن التحول إلى عناصر جديدة ومبتكرة .

وتفسر لنا هذه النتيجة كثيراً من الملاحظات التي تشيع في عالم الإبداع . فهي تفسر لنا مثلاً لماذا تشيع القدرة على الأصالة والإبداع بين الأشخاص الذين لم يعملوا وقتاً طويلاً في ميدان التخصص . فأكثر المبدعين في جميع المجالات هم من بين صفار الشباب العاملين حديثاً في مجال التخصص . والسبب في هذا واضح وفق النتيجة السابقة فإن من أخطر المخاطر عصفاً بالفكر الإبداعي أن نحيط تصوراتنا عن الأشياء بمجموعة من العادات المتصلبة الثابتة .

وتقدم لنا هذه النتيجة من ناحية أخرى تبريراً معقولاً لسياسة حكيمة تشيع بين العلماء والمفكرين قوامها الحذر من التعميم ، أو إعطاء حقائق مبسرة ، وبالسببها ثوب الحتمية والجزم . إذ من المؤكد أن وضع تصورات من هذا النوع سترطب الظواهر بعادات وأفكار ثابتة ، فتقيد نمو المعرفة عشرات السنين ، فضلاً عن ذلك العبء الذي سيضاف للمفكر البشري عندما يتبدد الجزء الأكبر من طاقته في محاربة الأفكار الخاطئة قبل أن ينتقل الى البناء والإبداع .

٤ - الأفكار الأولى التي تصدر عن المفكر الإبداعي تكون عادة من أكثر الأفكار ارتباطاً بما هو شائع أو عادي . وهي بهذا المعنى تكون بعيدة عن الأصالة والإبداع . ويتجانب الفكر لوقت طويل لكي ينتقل أدناه إلى مستوى أفضل من حيث الأصالة والابتكار .

ولعلنا نذكر أن هذه النتيجة قد صادفناها في بحوث النوع الأول من تدريب الأصالة كما زعمها « مالتزمان » .

وتسمح هذه النتيجة بالقول بأن التشجيع على الفكر الإبداعي دون تقييم ، أو اهتمام بالكيف - على الأقل في البداية - من أفضل الطرق لتشجيع الإبداع والمبدعين . وقد أحس أجد الكتاب الألمان هذه الحقيقة منذ عشرات الأعوام فنصح مجموعة من الأشخاص طلبوا منه أن يصف لهم طريقة لممارسة الإبداع في مقال بعنوان « فن التحول إلى كاتب أصيل في ثلاثة أيام » .

« وهاكم أنيا الأصدقاء تطبيقاً عملياً لقاعدة اقترحها . تناولوا بعضاً من الأوراق البيضاء الفارغة ، وابدأوا في أن تسجلوا عليها كل ما يخطر بكم »

« خلال تلك الأيام الثلاثة . اكتبوا من غير تصنع أو تفلق أو رياء . اكتبوا »
 « آراءكم في أنفسكم ، وفي زوجاتكم ، وفي الحرب التركية ، وفي « بيته »
 وفي الاعتقالات السياسية ، وفي رؤى صائكم ، ومستملكتكم الدهشة بعد انقضاء
 تلك الأيام الثلاثة ، من كثرة ما قد أنجزتم من أفكار . فلكم هوفن
 « التحول إلى كاتب أصيل في أيام ثلاثة » .

وربما يكون في هذه النصيحة شيء من المبالغة . غير أن المبدأ نفسه جدير بالاعتبار والفاريه اليفظ يستطيع أن يربطه بكل يسر بالمفاتيح المعززة بالبحث السيكلوجي .

ويبدو لنا أن هذه النتيجة الرابعة (من نتائج التدريب على تكوين ترابطات تبعد عن العادة والشروع) من النتائج المثيرة في البحث السيكلوجي . بل إننا سنرى أن الطريقة الثالثة في تدريب القدرة على الإبداع - كما ستعرض لها في السطور القادمة تكتسب مغزاها الأساسي بالاعتماد على مبدأ تعليق الحكم ، وعدم التقييم ، والتشجيع على الكم أكثر من الكيف . وسنرى الآن إلى أي مدى يمكن أن يكون هذا المبدأ مفيداً من الناحية النظرية والتطبيقية .

المحاولة الثالثة :

سأنتقل الآن إلى طريقة أخرى في تدريب الإبداع . وهي تقوم على أسس - ولو أنها غير مستمدة من البحث السيكلوجي - إلا أنها قد لقيت تدعيمها الأساسي بعد ذلك على يد السيكلوجيين . وستبين لنا من هذه الطريقة أن المبادئ التي تحكم التطور بالقدرة الإبداعية أو تنميتها تعتمد بتعدد المبادئ والنتائج في بحوث الإبداع على وجه العموم .

من المبادئ الأساسية في بحوث الإبداع ، أنه لا ينمو في ظروف مثبّطة . ولا أعني بذلك الإشارة إلى الظروف الاجتماعية أو العامة ، بل أعني المواقف الاجتماعية المحدودة . فوجود شخص في جماعة من الأصدقاء أو الزملاء ، أو الإخوة ، أو الأساتذة قد يكون منشطاً لإمكانيات الإنسان وقدراته الإبداعية ، كما قد يكون على العكس حجب عثرة في طريق انطلاق الطاقة وتمرها . ويتوقف اتجاه النتيجة على خصائص تلك الجماعة وبنائها . فالجماعة السلطوية التي تركز على المركز الخارجي للأشخاص أكثر من تركيزها على غو الفكرة تعطل التعبير الإبداعي لدى أفرادها . فس على

ذلك الجماعة التي تكثر من النقد ، والتقييم والجماعة التي لا تتجانس فيها المراكز ، والهيئة ، والقيمة الاجتماعية لكل فرد فيها . . وهكذا . لكن الجماعة التي تتسامح مع الأخطاء وتشجع على الاختلاف ، ولا تكثر من النقد ، وتأخذ موقفاً بنائياً ، تشجيعياً لأفكار أفرادها تكون على العكس من أكثر العوامل دفعاً وتشجيعاً للإبداع . وقد تبين هذه الحقيقة كثير من الباحثين فاقبلوا منها مبدأ لوضع عدد من الأساليب في تدريب وتنشيط الإبداع . ومن أهم تلك الأساليب أسلوب القصف الذهني *brainstorming* أو ما يمكن أن نطلق عليه بأسلوب التوليد الفكري في مواقف من التفاعل الاجتماعي غير المثبطة (٢٦٦، ٢٧) .

ابتكر اليكس أوسبورن *A. Osborn* (٢٨) هذا الأسلوب . ولم يكن أوسبورن عالماً نفسياً ، لكنه كان من أحد العاملين بشئون الإعلان والدعاية . لهذا فهو لم يتم بصياغة الأسس النظرية التي أقام عليها طريقته ، وهو الأمر الذي تكفل به بعد ذلك عدد آخر من الباحثين السيكولوجيين . وقد وضع « أوسبورن » أهم كتبه بعد ذلك بعنوان « الخيال في مجال التطبيق »^{٢٩} . وقد حاول في هذا الكتاب أن يبين أن طريقته هذه تصلح للتطبيق في كثير من مجالات الحياة العملية ، والإدارية والصناعية ، أي في كل مجال يحتاج لفتح من إثارة الفكر الإبداعي . وقد كان « أوسبورن » بهذا التصور من الغلال الذين خرجوا بالإبداع في مجال الفن أو الأدب أو العلم - بالشكل التقليدي - إلى مجالات الحياة المختلفة . إن الإبداع - بهذا التصور - نشاط عقلي يتجه المفكر بمقتضاه لوضع تصورات أو أفكار جديدة ، وملامة لمواجهة مشكلات مستعصية على الحل ، أو كانت تبدو كذلك على أقل تقدير . وهذا للمعنى تصبح جوانب الحياة المختلفة ، من : أدب أو فن أو إعلام ، أو علم ، أو اختراع أو دعابة لسعة معينة ، أو ابتكار خطة لحل مشكلة اجتماعية ، أو اقتصادية ، أو لاكتشاف طريقة ملائمة في التعامل مع الآخرين . . كلها وغيرها تحتاج لأن يكون الشخص مبدعاً وقادراً على الانتقال من أسوأ الحلول الثابتة إلى الحلول الخلاقة .

وأسلوب التوليد الفكري وضع أساساً بقصد إثارة القدرة الإبداعية . ومنذ أن وضعه « أوسبورن » أثبت نجاحه في كثير من المواقف السابقة التي تحتاج لإثارة الحلول ، وابتكار الأفكار . لهذا نجد « أوسبورن » يوصي باستخدام هذا الاجراء في أي موقف يحتاج لثروة من الأفكار للمساعدة في حل المشكلات ويذكر « أوسبورن » في تقاريره تالية أن كثيرا من الشركات الأمريكية قد بدأت تتبنى هذا الأسلوب بعد أن أثبت فاعليته (انظر المرجع في حاشية ٢٧ صفحة ١٢٧) . والسؤال الآن ما هو المقصود بالتوليد الفكري ؟

الخاصية الرئيسية لأسلوب التوليد الفكري أن تنطلق أفكار الأفراد في أي مجموعة دون تقييم ما أثناء عملية النقاش (أو جلسة التوليد) . وذلك لأن انتقاد الأفكار ، أو الإسراف في تقييمها خاصة عند بداية ظهورها قد يؤذي

(٢٦٦) للإطلاع على تفصيل التوليد الفكري *Brainstorming* راجع وظيفته نظر :

Osborn, A., *Applied Imagination*, New York: Scribner, 1957.

وهو الكتاب الرئيسي في هذا الموضع . انظر ايضاً بعض التطورات التي حدثت على هذا الأسلوب في :

Osborn, A. F. *Developments in Creative Education*.

(٢٧)

Farnes, S. J., *Can Creativity be Increased*.

(٢٨)

Applied Imagination, (ref. no. 26).

•

إلى خوف الشخص ، أو إلى اهتمامه بالكيف أكثر من الكم فيبطيء تفكيره ، وتنخفض بالتالي نسبة الأفكار المبدعة لديه . إن الفكرة الوليدة هي وليدة بحث ، أي ينطبق عليها كل ما في المولود الجديد من خصائص . فهي تكون ضمنية ، غير متماسكة ، وشواصدها أيضا ضمنية . لهذا فمن السهل أن نتصور أن تؤدي المواجهة العنيفة الناقدة لها في البداية إلى احتضارها قبل أن تثب .

وقد يتساءل القاري وما البأس من احتضارها إن كانت لا تقوى على مواجهة النقد ؟ ... من المؤسف أن نقول بأن هذا الاعتراض اعتراض فلسفي إلى حد كبير . فالوقائع المتجمعة من خلال البحث السيكولوجي ، فضلا عن الشواهد التي تثبتنا لنا السير الذاتية للعلماء تبين لنا أن كثيرا من أفكارهم العميقة قد بدأت من شواهد ، أو ظواهر كانت تبدو للبعض تافهة ، أو لا تستحق الالتفات . وقد قال « تيرالد سميث » - وهو من علماء البكتريال : إن العناية التي توجهها إلى الأمور الصغيرة التي تبدو تافهة وسقيمة ومتعبة جدا ، هي التي تقرر النتيجة . وكتب ابن تشارلس داروين « عن أبيه :

« كثير من الناس عندما تصادفهم نقطة بداية التفتاة ولا صلة لها بما بين »
 « أينهم من الأعمال ، يمرون عليها دون أن يحسوا بها تقريبا ، ولا يقدمون »
 « لها إلا تفسيراً جزئياً ليس في الواقع تفسيراً على الإطلاق . وقد كانت هذه »
 « بعضها الأمور التي يقتضها - أي داروين - ليبدأ منها » .

والنتيجة لهذا المبدأ لا تقتصر فائدته على التطبيق في الجلسات الجماعية ، التي يتبادل فيها أعضاء الجماعة المشورة والرأي في موضوع أو مشكلة ، بل إن له قيمته أيضا على المستوى الفردي . فكثير من الأفراد يكفون أنفسهم بأنفسهم . وفي حالات كثيرة قد يكون طموح الشخص نحو الأصالة من أهم العوامل التي تكف قدرته على الأصالة . ذلك لأن مجرد تقييم الفرد لأفكاره منذ بدايتها - ودون أن يعطيها فرصة الاختصار وإسرافه في نقد ذاته ، وإسرافه في البحث عن الجديد أثناء العملية الإبداعية ، نقول إن مجرد شيوع هذه الأشياء في سلوك الفرد سيعطل من تلقائيتها . دع فكرك إذن يتساقط صحيحاً أو خاطئاً ، وأجل عملية الحكم ، والتقييم لأصالة أفكارك لموقف آخر .

ويضع « أوسبورن » ومن بعده « بارنز » « Parnes » أربعة شروط وقواعد تحكم نجاح جلسات التوليد الفكري الجماعي وهي :

- ١- أن يتمتع أي عضو عن نقد أي فكرة امتناعاً تاماً أثناء الجلسة .
- ٢- أي حاول للاتفاق يجب تشجيعها والترحيب بها .
- ٣- ليس من المهم « كيفية » الأفكار ، المهم أساساً « كم » الأفكار .
- ٤- أي محاولة لتنمية فكرة شخص ينبغي تقبلها ، أو إضافة عناصر عليها أو ربطها بغيرها من الأفكار .

ومن الطرف أن النتائج تبين أنه بالرغم من التركيز على كمية الأفكار ، فإنه تبين أن جلسات التوليد الفكري بمقارنتها بجلسات اجتماعية عادية تؤدي إلى ثروة كبيرة في الكم والكيف معا . بل إن بعض البحوث التي أجريت

لأساليب مماثلة للتوليد الفكري ، لكن التركيز فيها كان على الكيف ، قد فوجئت بنتائج عكسية إذ لم تزد فيها كمية الأفكار ولا كيفها أي زيادة تذكر . وعلى أية حال فإن في هذه النتيجة نصف تأكيداً إضافياً لحقيقة شاعت في عرضنا لمبايعة تدريب القدرة الإبداعية في هذا الفصل وهي أن الكم يقود إلى تحسن في الكيف وليس العكس .

ولكي تتحقق جلسات التوليد الفكري بالشكل الذي يتكلم عنه « أوسبورن » نجد أن هناك كثيراً من الشروط التي ينبغي التنبيه لها . فمثلاً عادة ما يفتح رئيس الجلسة بعرض المشكلة ، وبعد العرض يختتمه بهذه العبارة :

- « والآن تذكروا أننا نريد كثيراً من الأفكار . وكلما كانت الأفكار غريبة » .
- « وغير واقعية كان هذا أفضل . حافظوا من أن يتقدم أحدكم فكرة » .
- « شخص آخر أو أن يقوم بتقييمها » .

أما إذا كان بعض أعضاء الجماعة من النوع الذي لا يستطيع أن يقاوم ميله للنقد وتقييم الأفكار ، فعادة ما كان يُطلب منه بلباقة الخروج من الجلسة ، وعلم حضور الجلسات الأخرى . وتتجه الجماعة بعد ذلك للعمل : فكرة تتلوها فكرة ، وفكرة تتور من فكرة ، بعبارة أخرى عقول يقدم بعضها البعض في حركة دائمة . ولكي تحقق الجلسة مزيداً من الفاعلية فإنه يمكن توفير عدد من الشروط الخاصة بأعضاء الجماعة ، أو طريقة جلوسهم . فتجانس الجماعة وتقارب خبراتهم ليس شرطاً لنجاح الجلسة ، بقدر النجاح الذي يمكن أن يتحقق من خلال تأجيل الحكم والتقييم . أما بالنسبة لطريقة جلوس الأعضاء ، فإن أفضل طريقة هي أن يجلسوا في شبه دائرة . هذا يخلق جواً بعيداً عن الرسمية والتكلف . وينصح بعض الباحثين بانقاص أحد المقاعد بحيث يظل أحد الأعضاء واقفاً ، أو جالسا على المكتب ، أو متكئاً على أي شيء . فقد لوحظ أن هذا الاجراء يساعد على إثارة جو غير رسمي ، ومتقبل ، ومتسامح ، وذلك لأنه يعمل تلقائياً على تغيير ترتيب الجلسة عندما يقوم أحد الأعضاء من مكانه لكي يجلس الشخص الواقف مكانه وهكذا دواليك . وبالرغم من أنني لا أرى هذا شرطاً ضرورياً ، فإن المنفذ من وراء هذه الطريقة في الجلوس ضروري ، ويمكن تحقيقه بوسائل مختلفة .

والحقيقة أن « أوسبورن » وقد كان مهتماً بشئون الاعلام والدعاية لم يفلح فيما أشرنا في وضع الأسس العلمية لهذا الأسلوب . وقد جاء باحث آخر هو « سيني بارنز » S. Parnes من بعده فحاول أن يضع تلك الأسس ، وأن يصوغها بصياغة ساعدت على وضوح بنائها ، وانتظام مطلقها السيكلوجي . وقد صدر « لبارنز » سنة ١٩٦٢ مقال بعنوان « هل نفهم حقيقة ما هو التوليد الفكري »^(٢٩) وقد بين في هذا المقال أن التوليد الفكري ما هو الا جزء من عملية سيكلوجية شاملة هي عملية مواجهة للمشكلات المستعصية بحلول ابداعية . وبهذا يكون التوليد الفكري عنصراً قائماً بذاته عند أي محاولة لاستكشاف حل معين سواء حاولنا إثارة عمداً أو لا . ففي أي محاولة للإبداع يكون من المطلوب دائماً تأجيل الحكم والنقد الذاتي في صالح التلقائية والبناء . وبعد هذه الحقيقة التي اكتشفها « بارنز » يمكن تطبيق التوليد الفكري على الأفراد بنفس القدر الذي يمكن تطبيقه به على الجماعات . وتعود هذه الحقيقة إلى حقيقة أخرى في

جمال السلوك الفردي . . . وهي ان يقوم الفرد - بينه وبين نفسه - بالثارة التوليد الفكري عمدا بأن يؤجل الحكم ، والتقييم ، وأن يسمح لأفكاره أن تنمو فكرة وراء الأخرى . . وفكرة تحرك الأخرى بتلقائية ؛ ويقصد غير متصنع (٣٠) .

استنتاجات عامة وخلاصة :

ينقسم هذا المقال إلى ثلاثة أقسام ، يقدم القسم الأول منها شرحا لاستخدام الأسلوب العلمي في دراسة الإبداع وتحليله ، مع توضيح المسلمات الرئيسية لهذه الدراسة . وقد وضع من خلال هذا الجزء أن أكبر عقبة واجهت التطور العلمي في دراسة العمليات العقلية العليا بما فيها الإبداع كانت بسبب سيادة افكار فلسفية خاطئة ، فضلا عن بعض الآراء السيكلولوجية شبه العلمية كما تبنتها مدرسة التحليل النفسي الفرويدية . ومن أوضح ما خلفته تلك الآراء أخطاء منها : أن الدراسة العلمية للإبداع أمر متعذر ، وأن المبدع يختلف في طبيعته عن غيره من البشر ، وأن الإبداع والأصالة يرتبطان بالفن والأدب فحسب ، وأنه من المتعذر تنمية الإبداع واثارته بالقصد .

وقد عرضنا للمسلمات العلمية التي تزين الخطأ في مثل هذه التصورات السابقة . وتقوم المسلمة العلمية الأولى على اساس النظر للإبداع بصفته شكلا من أشكال النشاط العقلي يتجه الشخص بمقتضاه نحو الوصول الى اشكال جديدة من التفكير سواء كانت علما ، أو فنا ، أو أدبا . وهذا التعريف للإبداع على بساطته هو من أكثر جوانب الاعتراض والجدل في هذا الموضوع .

والمسلمة الثانية التي عرضنا لها تمثل في النظرة الى النشاط الابداعي وفق قانون الفروق الفردية . وقد قادنا هذا الى الحديث عن مقاييس الإبداع التي توضع بهدف تحديد تلك الفروق . وبيننا من خلال عرض مفصل - نسبيا - طبيعة هذه المقاييس ، وكيفية تكوينها ، وشروط اعدادها ، وبعض الأمثلة الشارحة لها . وقد أولينا اهتماما بشكل خاص لمسألة على غاية من الأهمية بالنسبة لمقاييس الإبداع ، وتتعلق بالصدق لأي الدلائل العملية على وجود تطابق بين مفهوم الإبداع كما تقيسه تلك المقاييس وواقع الظاهرة . وفي عرضنا لتلك المحاولات أوضحنا ان أسلوب القياس - بالرغم من انه مازال في بداياته - يعتبر حتى الآن من احكم الوسائل تقيما للإبداع بكل تعقيداته ، وأكثرها اقتصادا للمجهود ، وبعبارة عن الذاتية ، وقدرة على التنبؤ بالظاهرة ، وتحديد شروطها الأساسية .

أما القسم الثاني من المقال فيعرض نتائج استخدام المنهج العلمي في دراسة الإبداع خاصة فيما يتعلق بتحليل عملية الإبداع . وبين هذا القسم ان من السهل ان نلاحظ وجود اختلافات في الصورة التي يعملها الناس عن المبدع او عن عمله . بعضهم يركز على كمية الانتاج ، وسيولة الأفكار وبعضهم يركز على تنوع الأعمال والانتاج ، والبعض الثالث قد تثيره قيمة عمل واحد للمبدع بين طائفة من الأعمال الأخرى ، وبعضهم قد تثيره قدرة المبدع على ادراك

Mason, J. G., Suggestions for Brainstorming Technical and research Problems.

(٣٠)

Farnes, S. J., The Creative Problem - Solving Course and Institute at the U. of Buffalo.

Farnes, S. J., & Harding, H. F. A Source Book for Creative Thinking, New York: Scribner, 1962.

Buhariel, F., Freud Debts to Literature, In Psychoanalysis, and The Future: New York: National Psychological Association for Psychoanalysis, 1957.

الثغرات ، والحساسية المرفهة .. وهكذا . اما موقف عالم النفس من هذه الصورة المختلفة فهو موقف منهجي ، يقوم على استقصاء مختلف الآراء ، وتحليلها وقياسها ثم التوصل بعد ذلك من خلال منهج التحليل العائلي الى العوازل الرئيسية التي تنظم العملية الابداعية بتنوعاتها المختلفة . وقد اسكن بفضل هذا النهج التثبت من وجود عوامل اساسية منها : الطلاقة او السولة ، الحساسية للمشكلات ، المرونة العقلية ، الأصالة والجدة ، الاحتفاظ بالإنهاء ، ثم أخيرا القدرة على تكوين ترابطات او ادراك علاقات جديدة لم تكن موجودة من قبل . ويستخلص من هذا القسم انه بالرغم من ان كثيرا من تلك الواجهة تتعلق بميدان الابداع في الأدب والعلم ، فان هناك كثيرا من المجالات تحتاج لجهود خاصة لاستكشاف عواملها . فمثلا هل يكون وزن تلك العوامل في الادب او العلم كوزنها في مجال التمثيل المسرحي مثلا ، وهل يمكن اكتشاف عوامل تساعد على الكفاءة الابداعية في مجال التمثيل او التصوير المسرحي ؟ ان الاجابة على أية حال بالإيجاب .. وتشير الى ان الطريق لا يزال مفتوحا لكثير من الجهود .

أما القسم الثالث فيعرض لقضية خلافية اخرى في دراسة الابداع وتتعلق بإمكانية تدريبه وتعلمه . وقد عرضنا لثلاثة مجهودات حديثة لتدريب القدرة الابداعية والأصالة . أما المحاولة الأولى فتقوم على الحث على تكرار التداعي باعطائه استجابات متنوعة على منبه واحد . اما المحاولة الثانية فهي تعتمد على تكوين ترابطات وعلاقات بين منبهات متعارضة غير متشابهة ظاهريا . وتعتمد المحاولة الثالثة على إثارة التفكير الابداعي والتوليد الفكري من خلال مواقف من التفاعل الاجتماعي على شرط ان تكون تلك المواقف خالية من النقد او التقييم .

وتبين نتائج هذه المحاولات مجمعة أن الابداع يمكن تعليمه مثله في ذلك مثل أي سلوك آخر وذلك من خلال التشجيع وزيادة الدافع لاعطاء أفكار مبتكرة ومتنوعة . ويستمر تأثير التعلم فترة محدودة يبدأ الابداع بعدها في التناقص . ويستغل اثر التعلم من قائمة او مادة معينة الى مواد جديدة . وتبين هذه الدراسات فضلا عن هذا بأن تدريب القدرة الابداعية يصبح تغيير تلقائي في الشخصية بشكل عام ، وبالدات في سمات مثل الثقة بالنفس والمبادأة ، والقدرة على القيادة . ولعل اهم ما تتيه هذه النتائج على الاطلاق ان الافكار الأولى التي يفتق عنها ذهن المبدع نادرا ما تكون مبتكرة بالمعنى الدقيق . ولا تظهر الافكار المبتكرة والأصيلة الا بعد استمرار وممارسة طويلة في عملية التعلم مما يدل على ان التشجيع على « الكم » يؤدي الى زيادة في « الكيف » وليس العكس . اما ما الذي يؤدي الى زيادة الافكار الابداعية ؟ فهنا ايضا نجد ان البحث التجريبي السيكولوجي يساهم في تحديد متغيرات نوعية يعود بعضها للشخص نفسه كخلوه من التصلب العقلي ، وبعضها يعود للبيئة فالابداع ينمو في ظروف مشجعة غير مثبطة خالية من الحكم والتقييم ، اما البعض الآخر فيعود لعمليات الابداع ذاتها . فالاستخدام العملي للفكرة الابداعية ، وصعوبة العمل ، ونجاح الشخص فيه كلها عوامل من شأنها أن تزيد من الدافع واتجاز المزيد من الفكر الإبداعي والأصالة .



تكشف دراسة حياة عطاء البشر دائما عن أحداث غير عادية ، وعن صفات شفهية غريبة للديم . ولقد كان للأطباء والباحثين في العلوم الانسانية وضع مميز باستمرار في دراسة مشكلة العبقرية ، وربما كان ذلك راجعا الى شيوع مشكلة « العبقرية والجنون » في النصف الأخير من القرن الماضي والثالث الأول من القرن الحالي ، ومتأخرا عن ذلك الى استخدام مفاهيم « فرويد » في التحليل النفسي في شرح دوافع النشاط الخلاق . .

وهكذا حاول الكثير من المؤلفين والباحثين عن يستخدمون المصطلحات الطبية ارجاع العبقرية الى الجنون ، وتاريخ الحياة الى تاريخ المرض ، وهذا ما أدى الى الربط بين العبقرية والجنون . وان كانت الأبحاث التجريبية والتي بدأت مع جالتون « Galton » منذ القرن التاسع عشر قد أثبتت أن شيوع الجنون بين العبقرة أقل منه بين البشر العاديين ، إلا أن الربط بين العبقرية والجنون مازال يتردد في كثير من الكتابات . ونستطيع أن ندرك سبب ذلك من معرفتنا بأن العبقري يتصف في أغلب الأحوال بكثير من خصائص الطفولة ، وأنه يميل الى الانطلاق والخيالي كثيرا بالمعنى الاجتماعية ، وهذا ما يدفع من هم دون مستواه بكثير الى اتهامه بالجنون لقصورهم عن فهم عالمه الداخلي وأسلوب حكمه على الأمور .

ديناميات العبقرية

محمد أحمد سدره

مدرس علم النفس

كلية التربية - جامعة طنطا وقطر

ومن الممتع أن نذكر أن العبقرة يدركون ما يتقرب به الآخرون عنهم ، وهذا ما تهر عنه « لارا جيفرسون » Lara Jefferson بقولها : « لقد أصبحت في نظرهم . مجنونة ليس بسبب بعض العيوب في الخلق أو الانحرافات الداخلية « Some inner deformity » ولكن بسبب الرقابة أو الاشراف المتساهل العنف ، وبسبب محاولات اجبار الشيء

الذي هو أننا على التحول الى الشكل الذي يريدون^(١) . ولكن المبقرى دائما لا يابه بذلك لأن طريقة يكون واضحا أمامه ولذا فهو يستمتع تماما بعمله الداخلي ، ويقول أغلبهم عن ذلك : « I am enjoying my insanity » ،
والواقع أن كل محاولات الشخص للتغيير وطرح الجديد غير المألوف في الفكر والانتاج ، ومحاولاته صناعة نفسه جيدا ، هو ما يراه المجتمع مرضا ، وهذا ما يتفق مع تعبير فرويد في أحد خطباته من أنه « حللا يبدأ الشخص في السؤال عن معنى الحياة وقيمتها ، فانه يكون مريضا »^(٢) .

وقد طبقت مشخصات التحليل النفسي على كل من ليوناردو دافنشي ، ونيهوفن وتولستوى وديستوفسكي والكثير من العباقرة الآخرين ، إذ بدلا من الدراسة الموضوعية لشخصية وإبداعية هؤلاء المشاهير ، حل محلها تحليل العلاقات المرضية لشخصياتهم وتكويناتهم المزاجية في أعمالهم ، وأرجع الانتاج الى اللاشعور . وهكذا يذهب المحللون النفسيون الى أن أهم العوامل المحددة للاختيار والتجاذب المهني هي الدوافع الفطرية في الانسان ، إذ تجذب النزعات السادية اشباعا لها في بعض المهن مثل الجراحة والجراحة والتدريس أو الشرطة ، كما أن النزعات الجنسية تجذب اشباعا لها في الأعمال الفنية المختلفة كما في حالة ليوناردو دافنشي « Leonardo da Vinci » ، وفي تمثيل بعض الأدوار الخاصة بالجنس الآخر . وفي الأعمال المبكرة لفرويد فان النشاط الإبداعي كان يعتبر الطاقة المتجهة للبيدو ، وهو الجهد العام لكل كائن حي ، مما أعطى تلاميذ فرويد إمكانية طبية لاستنتاج المبدأ العام لبنو المبقرى وتكوين الشخصية الإبداعية كمظاهر مختلفة لطاقة البيدو ، بل أن بعضهم - وخاصة من تلاميذه الكلاسيكيين - قد أرجع المبقرية الى الانحراف في النمو الجنسي . ولكن الدراسات الاحصائية في السنوات الأخيرة تدل على أن الأعصاب والأمراض النفسية الخطيرة توجد عند المشاهير من الناس بنسبة أقل كثيرا من تواجدها عند البشر العاديين . وفي نفس الوقت فان دور المكونات الوجدانية في التفكير الابتكاري الآن ليس مرفوضا ، ولكن ليست هناك معلومات كافية عنه . كما أن البعض مثل أدلر « Adler » قد نظر الى المبقرية على أنها تمويض عن نقص يعاني منه المبقرى ، ولكن النقاط التالية في هذه الدراسة تدل على أن صفات المبقرى في مختلف النواحي هي أعلى من المتوسط العام لهذه الصفات .

التصورات المعاصرة عن المبقرية :

ويشر سؤال هام عن الأمور التي يتوقف عليها تحقيق الجهد الإبداعي : على الوهبة ؟ على الصفات النفسية - الارادية للشخص ، أم على التوارد والتابع العفوي للمواقف والأحداث ؟

ولقد حاول أستاذ علم النفس الفرنسي تولوز « Toloz » تقسيم شخصية « زوليا » الى مكونات مستقلة ، وانتهى به البحث الى الكثير من المكونات والعناصر النفسية التي هي سمة أو صفات للكثير من الناس الذين لم يتمتعوا بمبقرية « زوليا » . كذلك فان العديد من المحاولات للكشف عن صفات خاصة بالعباقرة لم تكمل بالنجاح . والرأي

Jefferson, L.: These are my sisters. Tulsa, Vickers publishing Co., 1948. p.21.

(١)

Field, J., A Life of One's Own. pelican Books, N.Y., L. 1952. p.36.

(٢)

الذي يرجع الى فلسفة أفلاطون والغاليل بأن للعبقري نفسية « سيكلوجية » فريدة ، والذي كان اساس الدراسات الرومانسية الالمانية الشهيرة ، قد حلت محله وضعية أكثر انتشارا عن شخصية عادية للعبقري . كما ظهر التأكيد على المعنوية أو الصدفة السعيدة كحتمية أساسية للابتكارية .

ان توارد القرائن أو تواتر الظروف الواتية أو اتفلق المواقف المناسبة هو ما يميز العالم الناجح عن الشخص الخائر ، وقد عبر عن وجهة النظر هذه الكاتب وعالم الطبيعة الأمريكي الشهير ف . « هول Hall » . وبحسب رأيه فان لدى كل شخص جهدا عبقريا ، ولكن فقط في مجال واحد من مجالات العلم أو الفن ، والمهم أن يجد الشخص نفسه فيه ، والصدفة فقط هي التي يمكن أن تساعد على ذلك . هذا الى جانب تأكيد هوابتهيد « Whitehead »^(٣) على قدرة العبقري على الامساك بهذه الصدفة في حينها ، لأنها - سواء كانت في صورة حل سليم أو فكرة جديدة أو قدرة تعبيرية غير مطروقة من قبل - تأتي في صورة ومضات تذهب وتجيء ، ثم تذهب ولا تجيء . ولعل هذا يتفق مع رأي جون ديوي « Dewey » في أن الفكرة الجميلة كالمرآة الجميلة تأتي وقتها تريد هي لا وقتها تريد نحن .

ولنا على هذا المدخل تحفظ يرجع الى سببين : الأول : أنه يوجد لدينا أساس قوى للقول بأنه فيما يتعلق بمبدأ « يجد نفسه » فان الشخص الموهوب لاتساعده فقط الصدفة ولكن أيضا الميل الايجابي الى مهنة معينة أو عمل معين . وثانيا : أن تاريخ حياة العظماء يقدم لنا أمثلة كثيرة على أن العبقرية يمكن أن تظهر أو تربي أو تتشكل حتى في أكثر الظروف الاجتماعية سوما .

وقد قدم مكتب التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية (U. S. O. E.) في سنة ١٩٧٢ تعريفا للطفل الموهوب أو العبقري بأنه « صاحب الأداء العالي أو الانجاز العالي في واحد أو أكثر من المجالات الآتية :^(٤)

- ١ - القدرة العقلية العامة .
- ٢ - قدرة أكاديمية متخصصة .
- ٣ - تفكير ابتكاري أو خلاق .
- ٤ - موهبة القيادة .
- ٥ - الفنون البصرية أو التشيلية .
- ٦ - والقدرة النفس - حركية .

ويري وارنر « Warner » أستاذ التعلم في جامعة واشنطن أن هذا التعريف يتميز على كل التعريفات السابقة عليه بأنه يؤكد على أهمية تقديم المساعدات للموهوبين لكي يصبحوا قادرين على تحقيق خدماتهم للذات وللمجتمع ، لأن التعريفات السابقة على ذلك كانت تولي اهتماما ضئيلا للاحتياجات النفسية للفرد والمجتمع .^(٥)

(٣) Whitehead, A.N., Russel, B.: Principle Mathematic. 2nd edition, Vol. I. Cambridge University Press, 1950.

(٤) Marland, S. P.: "Education of the Gifted and Talented". Report to the Subcommittee on Education, Committee on (٤) Labor and Public Welfare, U.S. Senate. Washington, D.C., 1972. p. 10.

Warner, D.A.: "The School, The Community, and the Gifted Child". Educational Leadership. C.T.B- McGraw- Hill, (٥) March 1977, Vol. 34, No.6, p. 489.

وقد ساعد ذلك على أن تظهر في السنوات الأخيرة وجهة نظر وسطية جديدة تقول بأن العبقري كخاصية نفسية مستقلة لا توجد ، وأن عبقرية الشخص المتوسط لا تتميز بتواجد خصائص فريدة أو شاذة ، ولكن بالنمو والتطور القوي لبعض الصفات أو الخصائص مع ثبات البعض الآخر ، ويمكن أيضا مع كبت الثالث . وبالتالي فإن الأمر في هذه الحالة لا يتوقف على ادخال عنصر جديد أو مكون جديد في الشخصية ، ولكن في إعادة بناء أو إعادة تنظيم هذه المكونات .

مميزات الشخص العبقري :

كان رجال التشريح يرون أن مواهب الشخص يمكن أن تحدد ب بروز أو تنوء جبهته ، وكان قارثو الكف يرون أن ذلك يمكن أن يتم بدراسة خطوط راحة اليد ، أما المنجمون فكانوا يرون أن ذلك يتحدد بوضع النجم في السماء في لحظة الميلاد . وقد أصبح كل ذلك مرفوضا مع التطور العلمي الايجابي ، رغم أنه يمكن القول بأن بعض المميزات أو العلامات الأثروبولوجية المستقلة تتفق أو تتوافق مع خصائص نفسية معينة . وهذا ما يمكن أن يشرح مثلا العلاقة العامة بين التكوين والوظيفة ، ظاهرة تأثير عامل وراثي واحد على مجموعة سمات أو صفات . وهكذا فإن الأبحاث التشريحية الاحصائية الدقيقة قد أكدت أن متوسط طول ووزن العلماء المشهورين يفوق المعدلات الى حد ما ، وأن الجسممة عند الكثير من العظماء كانت من النوع الذي يسمى النمط الدماغى أو المخي أي الذي يخلب الهيكل العظمي المخي له على الوجه ، وصاحب حديدات الجبهة الكبيرة مع قوس حاجبي صفيح .

وكشف دراسات فيشر « Visher » على النجوم من العلماء بين سنة ١٩٠٣ - ١٩٤٣ في الولايات المتحدة الأمريكية أن تواريخ ميلاد العظماء من العلماء تقع أكثرها في شهور الشتاء وفي شهر مارس (رغم أن متوسط أو معدل ميلاد البشر العاديين في هذا الشهر ليس مرتفعا هناك) ، وقد كان اكتشافه الممتع أن نسبة المولودين بين شهر ديسمبر ومارس من بين كبار العلماء وعطاء الفنانين أعلى بكثير من نسبة من يولدون منهم بين شهر أبريل وشهر نوفمبر . كما اكتشف أيضا طول حياة العظماء المولودين في الشتاء وفي شهر مارس بالمقارنة مع أقرانهم المولودين في بقية شهور العام ، هذا بينما نسبة من يعيشون أطول من البشر العاديين هي بين من يولدون صيفا وفي الربيع ، وهذه ظاهرة غامضة .^(١) والخاصية الكيفية الجزئية لا يتكارية الفرد هي الصحة الجسمية الجليدة ، ويمكن أن نذكر سلسلة من عطاء البشر كانوا يتميزون بصحة جسمية فائقة مثل فيثاغورس وليوناردو دافنشي . ومن الطبيعي أن هذه الصفة يمكن أن تكون مفيدة للحالة والعاملين مع الطبيعة والجيولوجيين والناحاتين مثلا ، رغم أننا لا يجب أن نعمل عليها كثيرا ، حيث يمكننا في المقابل أن نذكر أمثلة مضادة غير قليلة لبشر مشهورين تميزوا بصحة جسمية ضعيفة وعدم كفاية جسدية مثل سيرفانتس ، كيبيل ، ميلتون ، شوين ، بروس وآخرين .

هل يلزم للشخص العبقري « المبتكر أو الموهوب » ذكاء عاليا ؟

يجب بدماء أن نذكر أن هناك ثلاث فئات أو مستويات للذكاء كما تحددها الدراسات الحديثة هي أ ، ب ، س . ، والذكاء من فئة «أ» هو مقدرة ضمنية عند الفرد أو استعداد « جيني » موروث للنمو العقلي ، وهو وراثي تماما

(١) Visher, S.S.: "Scientific Sturves 1903- 1943". In American men of Sciences, Baltimore, The John Hopkins Press, 1949.

حسب تعريفه ، ولا يمكن ملاحظته بشكل مباشر ، بل انه لا يصبح حقيقيا الا عندما ينمو في محيط خاص يميز ويظهر بأنواع عديدة من التصرفات ، والمثل على ذلك هو الطفل الذي ربما يولد بطباع « جينية » للكلام ، الا أن اللغة الفعلية التي تتطور عنده ستكون لغة الثقافة التي ينشأ ضمنها . وهذا الاستعداد الذي اتفصح هو الذكاء من الفئة « ب » ، وهو نتيجة للتطبيع والتنشئة . أما المعنى الثالث للذكاء المصنف في الفئة « س » فهو ذكاء الطفل أو الراشد الذي يجري قياسه « باختبار الذكاء » ، وهو ليس ذكاء كينيا أو اعتباطيا كما قد يبدو ، إذ أن اختبار الذكاء هو عينة لكافة أنواع المهارات التي يجري اعتبارها عادة على أنها ذكاء . وهكذا فهي تعطي تقديرا جيدا لمستوى الذكاء من الفئة (ب) الذي يحدد الذكاء من الفئة (أ) وقد جرى استنباط « اختبار الذكاء » الأول في الحقيقة للاجابة على مشكلة عملية للغاية . وقد حدث ذلك سنة ١٩٠٠ حين طلب من الدكتور « ألفريد بينيه » في فرنسا أن يضع اختبارا يأتي بنتائج تحدد التلاميذ الذين لا يستطيعون مجازة مقدرات زملائهم في نفس السن ، بسبب انخفاض مستوى الذكاء عندهم ، ويحتاجون بالتالي الى مساعدة من نوع خاص . كانت هذه هي البداية التي تلتها بعد ذلك كافة أنواع الاختبارات اللاحقة . والنتيجة هامة هي عبارة عن معدل يقارن بين العمر العقلي للطفل والعمر الزمني .

والصفة الجوهرية للشخص المبتكر هي المستوى العالي للذكاء . وقد قامت الأستاذة الأمريكية « كوكس » بدراسة تاريخ حياة ٣٠٠ من العلماء والفنانين ورجال العمل الاجتماعي وقادة الجيوش المشهورين . وقد كان معامل الذكاء أو نسبة الذكاء « أي الدليل الكمي للذكاء والذي يقاس بواسطة اختبارات معينة » عند ٢٠٠ منهم يزيد عن ١٣٠ . ومثل هذا المستوى العالي للذكاء يوجد في دول أوروبا وأمريكا الشمالية عند ١٪ فقط من السكان ، أي أنه يوجد عند العباقرة بنسبة تزيد ٦٦ ضعفا عما يحدث بين البشر العاديين أو للمتوسطين . رغم أنه .. وبحسب رأي نفس الكاتبة « فان العديد من المشهورين مثل بوسن ، وكوك ، لافونتين ، سيرفانتس ، فارادي ، كوبرنيك والعديد فيهم كان معامل ذكائهم أقل من ١١٠ ، مما يجعلهم لا يتفوقون كثيرا على المتوسط العام للذكاء . هذا الى جانب حالات مشهورة لأناس ذوي عيوب أو نقص عقلي ولديهم مواهب وقدرات فذة في الرياضيات بالذات .

ومثل السؤال عن العلاقة بين الذكاء ، وخاصة الذكاء اللغزي « أي الذي يكتسب خلال عملية التعلم » ، ومستوى الجهد الابتكاري مشكلة هامة أمام الباحثين . ويحل بعض العلماء الى القول بأن المعلومات الزائدة ، والتي تمثل عينا زائدا على المبح ، تعطل التفكير الابتكاري وتعتبر عملية غير مرغوبة بالنسبة للعلماء . والمعرفة الواسعة تؤدي الى خمول الفكر ، ذلك أنها تحمل اتجاه الجمود داخل عقائد جامدة ولا تعطي للعلماء أو الفنان امكانية مشاهدة الأشياء في مجال آخر أو امكانية أخرى . ولذا يرى ميرتون « Merton » أن العالم يجب أن يطلع على مجهودات السابقين والمعاصرين ، ولكن الاطلاع الذووب والمعرفة الواسعة جدا تؤدي الى انخفاض ابتكارية مواهب العالم . وهذه بالطبع وجهة نظر قابلة للنقاش ، لأن ذلك يمكن أن يحدث غالبا اذا منحصر الشخص من العبء الزائد على المبح بالفكر الى العادة أو الآلية ، وهذه تشد الابتكارية وليست من سمات المبقرية .

ولتحليل هذه الظاهرة نقول بأن الأجهزة التي تطبق للمبادئ العلمية في الانتاج يمكن أن تحمل مشكلة تحطمت عليها

رؤوس عشرات المهتمين المتخصصين بدون نتيجة . وفي نفس الوقت فإن مثل هذه الأجهزة تحول دون عملية النشاط التكنولوجي الابتكاري ، مما يقدم مظهرا متناقضا . والتناقض الواضح هنا في القول بأن سعة الاطلاع يمكن أن تصبح عقبة أمام ابتكارية العالم ، لأن سعة الاطلاع بالذات هي التي تتيح للعالم أو الفنان أن يرى مادة بحث في أشكال وامكانيات متعددة ، ويعتمد به عن المفاهيم الجامدة التي تسببها التخصصات الضيقة ، وتجعله يرتاب فيها يبدو للوهلة الأولى أنه الحقيقة . والصفة الأخيرة مبدئية هامة لأي صورة من صور الابتكارية أو الابتداع .

الميل المتعددة الجوانب كصفة للمفكر :

لقد كان أشهر العلماء أصحاب مظاهر غو شامل في الشخصية : فقد كان أينشتاين مولعا بالأدب ويعزف على الكمان ، وكان مندليف مؤلفا لمقالات في تاريخ الفن (الرسم والتصوير) ، وكان عالم الحيوان الشهير هالد كوفسكي مترجما بارعا ، وهكذا أيضا كانت الميلو المشتعبة والنشاط المتعدد هي من سمات شخصية هيجل وديكارت ، ليبنت ، لامبروفيتز والعديد من مشاهير العلماء .

وهناك أمثلة كثيرة تقدم صورة للتناسق أو تنظيم التفكير العلمي والفني ، أو النشاط العلمي والفني ، وهي أمثلة لعلماء قدموا انتاجا ابتكاريا في الفن مثل : جوردانبرونو ، جيت ، لامانوسف ، باسكال ، بارادين وغيرهم .

وفي نفس الوقت فإن العديد من فناني الماضي مثل ليوناردو دافنشي كانت لهم أفضال علمية كبيرة . بل إن الكتاب يشارون كثيرا في تصنيف جيت وبارادين في فئة العلماء أو الفنانين .

ومن بين المعاصرين يمكن أن نشير إلى عالم الطبيعة الأمريكي الأشهر « هول » صاحب العديد من المؤلفات الأدبية ، وعالم الأعصاب الكندي الكاتب الكبير « بنفيلد » ، وأستاذ الطبيعة الكاتب الانجليزي « سناو » ، وكذلك مواطنه الكاتب والفيلسوف « ميردوك » وغيرهم .

ومن المعروف الآن أن وسائل ووسائل الفن يمكن بالتوجيه أن تساعد في تربية وتهذيب السلوك ، وأن تسو بفكر ومشاعر العلماء وتوحد بينها . فالفن يقترح أنماطا وأساليب مختلفة للمعيشة والفكر وللانجذابات النفسية نحو الكون . علاوة على ذلك فالفن يعمل بقوة على تشكيل اتجاهاتنا الانفعالية نحو أشكال المعيشة والسلوك الخ . ومن هنا نستطيع القول بأن الفن هو أحد عوامل التطبيع الاجتماعي لشخصية العلماء ، التطبيع الاجتماعي على المستوى الايديولوجي ، وعلى المستوى النفسي الاجتماعي .

وتأثير الفن على التطور الابتكاري للعلماء يكاد الآن يكون من المسلّمات . والمقصود هنا هو تأثير الفن على النشاط المهيئ للعلماء ، وهو ما تؤكد الملاحظة الشخصية والمعطيات الموضوعية . والتأثير يظهر في كل مراحل البحث العلمي : في تحديد المشكلة ، طريق وأساليب الحل ، ثم في صياغة النتائج . ويتحدد ذلك في كون قيمة الانتاج الفني هي في وقت واحد عملية صياغة هذه الأفكار أو تلك وهذه التصورات أو تلك في وعي العالم ، ثم تحديد الظروف والشروط اللازمة لتحقيق الأفكار والتصورات الجديدة في عالم الواقع . ومن هنا كانت فكرة داروين المعروفة عن دور الظواهر الفنية في الابتكارية العلمية . ويرتبط ذلك أيضا بدور الخيال العلمي في كل مراحل الابتكارية العلمية ، وكل الحقائق العلمية

كانت أولا خيالات في أنهما أصحاحيا . ولذا فإن « كانت » Kant ، رأى الخيال أو المخيلة تركيبا من مفاهيم ولحظات انفعالية وأحاسيس .

وإذا كان حل المشكلة يتطلب رؤية شيء ما معروف في تنفيذ الشكل أو النموذج الجديد أو الاطار غير المؤلف ، فإن المدخل المؤلف للمشكلة بمحاصر الطريق الضروري لحل المشكلة في نفس الموقف المحدد . هكذا فإن تاريخ الفتحاحات العلمية يؤكد بأن جوهر الظاهرة يخفى عن العلماء بواسطة بعض الحجب التي يلزم إزاحتها حتى يمكن الوصول إلى الحقيقة ، ولكن عادة التفكير بحسب القديم تعوق ذلك . وأيضا فإن تفكير المبتكريرعى بقوة في أطر وحدود الحل ، وفي هذه اللحظة فإن إجراء عفويا خارجيا يتدخل في مجرى التفكير ويدعمه ويوجهه الوجهة التي تقود إلى الحل الذي نبحت عنه . فتقدم الأحداث بعض ما قد يبدو نافعا ولكنه يساعد العالم كثيرا ، مثل تعلق بصير المخترع بنظام بيت العنكبوت الذي أوحى ببناء الكبارى العلوية ، ومثل سقوط قفاحة نيوتن الشهيرة الخ . وهكذا فإن الصدفة تتولد في مكان نقطة تقاطع أو التقاء الأحداث أو المواقف أو المتعلقات . وهكذا يقول « بوبر » Popper ، بأنه « في دور التولد أو الابتكار فإن النظرية تبدو في غير حاجة إلى التحليل المنطقي ، وليست خاضعة له . فالسؤال عن كيف تأتي الفكرة الجديدة إلى عقل الشخص ، أو كيف يحدث ذلك ، سواء كانت هذه الفكرة موضوعا موسيقيا أو صراعا دراميا أو نظرية علمية ، هو سؤال مهم لعلم النفس التجريبي ، ولكنه لا يرتبط بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية » .^(٨) وقد ظهرت في تاريخ العلم ضرورة ملحة ارتبطت بمحاولات وضع طريقة عامة للفروض العلمية ، ورأى « فرنسيس بيكون » - على سبيل المثال - أن وضع هذه الطريقة ممكن . وكان بيكون يرى أن الابتكار والاكتشافات العلمية تحدث بالصدفة طالما تليت مبادئ أو قواعد عامة للابتكارية ، تلك القواعد التي بواسطتها يكون ممكنا أن تتم الاكتشافات بطريقة منهجية مستمرة ومنظمة .

ونضيف إلى ذلك فقط أن الأحداث المعروضة لا تظهر في أغلب الأحيان كالأوراق اللعب التي تقع في دائرة بصير العالم أو العنكبوت الذي يلتصق بوجهه ، ولكنها تظهر وتتكشف كتداع تلافى أو ارتباط عفوى للمعلومات والمعارف من مجال العلوم والفنون أو حتى من مجالات الحياة العادية . وهنا فإن الأفكار الجديدة تتولد في نقاط تقاطع أو التقاء عاملين معروفين من قبل . والميول والمعارف التي تخترق ما وراء حدود التخصص الضيق توفر إمكانية الذهاب إلى مسافات أبعد من الظاهرة المدروسة بحيث نراها في إمكانيات واسعة جديدة .

والتخصص الدقيق والمعرفة الواسعة والعميقة في المجال لها بالطبع دور حاسم في كل مجالات الابتكارية . هذا ، رغم أن التناقض الظاهري المعروف للحقائق ، الذي يكشف عن أن إسهال العناصر أو الجزئيات الرئيسية في الأعداد الموهى والذي هو سبب رئيسي لغضب وسخط المعلمين في المدارس ، يبدو أحيانا تأثيرا أقل سلبية على الابتكارية من ضيق التفكير والتخصص للمهوى . هكذا مثلا فإن « منليف » في فترة إعداد الجدول الزمني لم يتذكر نماذج كل العناصر الكيميائية ، كما أن الكثير من مشاهير الموسيقيين لم يكن لديهم في البداية أى آلة موسيقية ، كما أن البعض مثل « أدبسون » ، « وات » ، « داروين » ، « جوركي » لم ينتج لهم على وجه المصمم أى إعداد متخصص ، ولكنهم كانوا

يعلّمون أنفسهم، بل إن بعض العلماء يرون أن بعض المواقف السطحية غير الخيرة تساعد الباحث على أن يواجه المشكلات الصعبة التي يراها المتخصصون غير قابلة للحل، ويذكرون في هذا المجال أن لعبة « الشطرنج » كانت كثيرا مصدرا لإلهام للخطط الحرة الناجحة.

العقري والمجتمع :

دعا نابليون بونابرت ذات مرة عالم الطبيعة الفرنسي الأشهر « لامبير » Lambert ، لتناول الغداء مع أسرته ، وقد قدر « لامبير » هذا الشرف العظيم ، ولكنه في اليوم المحدد جلس في معمله منذ الصباح ونسى الذهاب إلى موعد الاميراطور ، وكانت مشكلة .

وفي تاريخ حياة كل عظيم يمكن أن نجد للوهلة الأولى سلوكيات غريبة ومتطرفة . والمدخل المتأمل لفهم ذلك يكشف عن سببه الحقيقي وهو الانغماس بكل القوى أو توجيه كل قوى الانسان لتحقيق الهدف المنشود . والشخص العقري يرفض الثراء المادي ولا يسعى إلى المركز الاجتماعي العالي أو المنصب الراقى ، ولكنه في نفس الوقت يرفض بعناد أن يرتد عن قناعاته أو يتنازل عنها حتى لو آراها معاصروه أفكارا مجنونة أو منحرفة .

وهذه القاعدة الأساسية هي التي قادت جوردانو برونو إلى نار التعذيب ، وألفت بوشكين وبايرون في السجن ، وروبرت ماير في مستشفى الأمراض العقلية .

وقد كشفت الأبحاث عن أن شخصية العقري مفسورة بطبيعتها على صفات أهمها عدم الحمل العقل والاجتماعي ، وسوء القابلية للتكيف مع الوسط المحيط ، وعدم الليونة أمام ضغوط المحيطين ، والمبادأة والابتكار ، التنظيم الذاتي العالي ، والبعد عن معايير السلوك العادية . وهكذا فإن الشخص العقري يتميز بأنه غير تقليدي مما يجعله نشيطا وسريع التغير . والقابلية للتكيف للإبداع وغياب الابتكارية والاستقلالية كلها عوامل تزيد من تعلق الشخص بالآخرين وتقلل من مبادئه ، وبالتالي من تناوله الابتكاري وذكائه . وهذا ما عبر عنه « نيجينسكي » Nijinsky « أعظم فناني الباليه حتى الآن يقول : « As I do not Want to , I will Live Live Like , other people , in order to be understood by others »^(٩)

والعلم بالظواهر غير المألوفة أو غير العادية في حالة غياب هذا الاستقلالية في التفكير يدفع إلى الهروب من الفتوحات الشخصية ، وهكذا مثلا فإن « كامبرينج » الذي اصطلح لأول مرة سنة ١٩١١م بظاهرة القابلية المغناطيسية العالية للنقل والتوصيل ، لم يحسب ذلك ظاهرة جديدة ، ولكن تجربة خاطئة فقط . ولعل ذلك هو ما يدفع إلى الفهم الخاطئ للفتوحات العلمية على أنها محض صدفة خالصة ، وينكر دور العوامل الأساسية الأخرى - الشخصية والموضوعية - في الوصول إلى هذه الفتوحات . وإرجاع الكشوفات أو الفتوحات إلى الصدفة المحضة يرجع بالابتكارية إلى البدئية أو التخمين أو الحدس فقط ، ويستبعد إمكانية التحليل المنطقي للفتوحات العلمية .

Nijinsky, V.: The Diary of Vaslav Nijinsky. N. Y., Simon and Schuster, Inc., 1936, p. 134.

(٩)

والتحور من القيود الذاتية للشخصية هو كذلك شرط أساس للابتكارية . ومن هنا كان « هنري لوشاتيل » يرى أن البشر القادرين على تغيير مبادئهم الأولية قليلون جدا ، وأن أحد أسباب نجاح « كلود برنار » و « باستير » كان تميزهما بذلك . إذ أن خيالهما المتقد طرق كل يوم فروضا جديدة ، ولكن عندما كانت التجارب تؤيد هذه الفروض فإنها كانتا يتعمدان عنها بسهولة . ولذا أيضا قال « كلود برنار » بأن هؤلاء الذين يتقنون ثقة مفرطة في أفكارهم يصبحون غير مهيتين لتقديم اكتشافات جديدة .

دوافع الابتكارية :

إن الوعي الذاتي بالشخصية يمثل وحلة للمعرفة والشعور (المعارف والمشاعر) ، ووجهة نظر الشخص ليست فقط انعكاسا ، ولكنها اتجاه يحدد نحو الواقع ، هي البناء الدافعي للشخصية - وتتضمن وجهة النظر جوانب منطقية وشعورية وإرادية ، ولذا يكون من الخطأ إرجاع وجهة النظر إلى الأسس أو المبادئ الأيديولوجية فقط .

وفي ظروف معينة فإن هذا الاتجاه نحو الواقع يصنع في الوعي القناعة بالامكانية والقيمة النسبية للمعرفة أو المذكر ، وهذه القناعة تحدد مزاجا ثابتا بالإيجابية أو السلبية العقلية .

ومن هنا فإن آفاق حل هذه المشكلة أو تلك تصبح هي الحاجة للمتنوعة الذاتية للباحث ، وهذه الحاجة تحدد الوجهة الرئيسية لنشاطه الابتكاري ، والملاحظة الفعالة في هذا الموضوع هي في تركيز كل القوى الذاتية وتوجيهها إلى هذه الوجهة المحددة .

فالمن مثلا يصنع الرابطة بين الحاجات الشخصية والحاجات الاجتماعية للعالم : ويصنع بالتالي نظاما ثابتا للدوافع المتنوعة نحو الابتكارية . ودور هذه الدوافع في بناء شخصية العالم أو الباحث ونظامها لا يمكن تجاهله . ولذا فإن الكثير من الأبحاث الحديثة على الفروق بين العلماء ذوي الابتكارية العالية وغيرهم من العلماء الذين لا يبرهنون على سمعهم الشخصي للنجاح الواضح ، قد توصلت إلى استنتاج واحد بأن هذه الفروق هي قبل كل شيء فروق في الدافعية ولا ترجع إلى موهبة عقلية خاصة ، ولذا تميل الأبحاث الحديثة كلها إلى التأكيد على دور الدوافع قبل دور الموهبة العقلية في الابتكارية ، فالعلماء الابتكاريون يتصفون بميوليات خلاقة وأفكار قوية ، وبأن دافعتهم إلى النجاحات العقلية قوية .

وأما من الناحية البيو-اجتماعية فإن ابتكارية العالم هي وحلة من النشاط للتميز (المتسق) وغير المتسق . ووظيفة الطابع المتسق هي توفير ظروف إيجابية لكل من النشاط العام والنشاط المهني للعالم . وعوامل الاتزان أو الاتساق لها خاصية التجميع السريع للثيرات في المراكز المصمية المعنية ، وبالتالي تساعد على نشأة العمليات ذات الأهمية في الابتكارية ، وعلى معالجة الأفكار الابتكارية الرئيسية . والدور الأساسي في تنظيم هذا الإيقاع للتميز تلعبه عوامل التقاليد والخبرة والمزاج والمطامح الخ . وحالة الثبات الانفعالي - كسمة أساسية للشخصية - تعتبر مكملة أو متممة لحالة الاتزان أو الاتساق . وأهمية الثبات الانفعالي تتوقف على ارتباطه بالتركيب الانفعالي والانماجات الدافعية والنواحي الإرادية للشخص .

وهكذا فإن من السمات الرئيسية التي تميز الشخصية الابتكارية البارزة هي مجموعة الدوافع التي توجه الانسان نحو النشاط الخلاق أو الابداعي . تلك الدوافع التي تظهر في النزعة الى التطبيق الابداعي لقوى الانسان ، الى تقديم شيء جديد يحس كل البشر . وعند الشخصية الابداعية البارزة فإن هذه الدوافع تكون ظاهرة ، وتغلب كثيرا على كل الدوافع الأخرى وتخضعها لها . ومن هنا ظاهرة الحيرة والقلق التي تنتشر بين العلماء وكبار الفنانين ، وظاهرة احتقار العائد المادي وإهماله ، وكذلك إهمال الأمور الدنيوية غير العملية أو غير التطبيقية .

والدوافع الأخرى التي تتحدد الابتكارية هي حب العمل والمثابرة والاصرار والطموح والمخاطرة والموهبة العملية العالية ، وتظهر النزعة الى سيادة الصفة الأخيرة عند أغلب العلماء . وقد جاء في مقولة لأديسون (Addison) بأن العبقرية تتكون من ١٪ وحي أو إلهام أو إلهام ، ٩٩٪ عمل جاد مؤب ، وأكد ذلك أيضا . كما قال فيثاغورس بأنه يتميز عن الآخرين فقط بالمثابرة والاجتهاد . ومن هنا كان رأي البعض بأن العبقرية هي فقط القدرة على الاحتمال الطويل والصبر .

ولكن كل ذلك يدفع أيضا للمحذير عن أمثلة لا حصر لها من المؤلفين الذين يكتبون تلالا من الأوراق ، والفنانين الذين يشتغلون بدون توقف من أجل اعداد متحف مثلا ، والباحثين غير الناجحين الذين يقدمون كل حياتهم للعلم ، ولكنهم مع ذلك لا يجدون فيها كلمة جديدة . وعكس ذلك ، فإن كثيرا من العباقرة مثل موزار وبوشكين كانوا يعملون بسرعة وسهولة غير عادية ولعل ذلك ما دفع البعض مثل ليونارد ودافشي الى القول بأن الموهبة طبيعية ولا يمكن تعليمها لمن ليس لديه استعداد بالطبيعة ، وقول تولمان بأن العبقرية لا تحتاج الى اجتهاد أو مواظبة .

على أن من السمات المعروفة أيضا عن العباقرة أن الشخص منهم يظل يكبد سعيا وراء ضالته المنشودة من فكر أو فن أو إنتاج ، حتى إذا ما لاحت له في الأفق وتأكد أنه قد أصبح قاب قوسين أو أذن منها . عزف عنها وبدأ في البحث عن ضالة جديدة ، وهذا ما عبر عنه « تولستوي » - صاحب أطول جملة مكتوبة في كل اللغات « بصيغة ونصف بالغة الروسية » بقوله : « هنا لن أرغب في معرفة الحقيقة ، لأنني قد سبق أن خنت ما هي الحقيقة »^(١٠).

وتقابل أيضا في الأبحاث والمؤلفات من يعول على صفات أخرى للشخصية الابتكارية - ويشير المؤلفون في العادة الى صفات للعلماء وعباقرة الفن مثل روح المرح والطف والميزات المعنوية العالية والجاذبية الشخصية . رغم أن هذه الخصائص ليست عامة ، فلم تكن روح المرح موجودة عند نيوتن ودارون ، كذلك لم يتمتع مايكل أنجلو وديكارت وهيجل وفونته وجوخ إطلاقا بصفات اللطف والجاذبية الشخصية ، وإن كانت Vittoria Colonna قد قالت سنة ١٥٤٠ بأن من يعرف « مايكل أنجلو » بقدرة لشخصه أكثر من تقديره لفنه^(١١).

نمو العبقرية :

هناك بعض الأمور التي تعتبر دائما مثار فخر وسعادة الوالدين من أهمها الكلام المبكر عند الطفل ، وخاصة أولى

Tolstol, L.: My Confession, N.Y., Crowell, 1954 (2.ed).

(١٠)

Wiener, ph. p: Dictionary of the History of Ideas. Vol II, N. Y., Charles Scribner's sons. 1973, p.303.

(١١)

كلماته ، وكذلك الذكاء أو سرعة الإدراك الذي يظهر في لعب الأطفال ، المثل إلى الأمور العملية وإلى الرسم وحب النباتات والحيوانات . ويعتبر النجاح في المدرسة من الأدلة المثبتة على النمو العقلي السليم . ومن المعروف أن النجاح الأكاديمي في المعاهد العليا والجامعات هو أساس قبول من يقوم بإجراء الأبحاث وإعداد الرسائل الجامعية . هذا ، رغم أن دراسة تاريخ حياة كبار العلماء وعابرة الفن لا تقدم هنا ارتباطا إيجابيا ، فالبدية المبكرة لظهور أغلب المواهب لا تعتبر دليلا عاما على نموهم السليم وتطورهم في مرحلة النضج . ويتبع ذلك سؤال هو : هل تقدير العبقرية والمواهب يكون ممكنا فقط في سن النضج ؟

الواقع أن الكثير من رجال علم النفس يرون أن العلامة المحددة للاستعداد الطبيعي لتطور نمو الموهبة هو ظهورها المبكر ، وكذلك التفرد أو الاستثنائية . بمعنى انتهاء الطفول لها ، مما لا يستلزم مؤسسات تربوية خاصة للكشف عن هذه الموهبة . أما الرأي المضاد والذي يقول بأن النمو المبكر للموهبة يؤدي إلى ذبولها السريع ، وأن كل العباقرة يجب أن يكونوا بطيحي التطور النفسي في بداية العمر ، فقد انتشر في الغرب - وخاصة في الكتابات الأمريكية - في أوائل القرن العشرين .

على أن دراسة تاريخ العظمة يمكن أن تؤكد كلا من وجهتي النظر . فالبعض مثل باسكال وفيثاغورس وليست وموزار وغيرهم كانوا عديمي المواهب في الطفولة . وقد تعلم أينشتاين الكلام متأخرا ، بينما كان روبرت ماير وديكارت من الطلاب الفاشلين في المدرسة ، واستدعى والد أديسون لتسليمه من المدرسة لعدم كفاءته في الدراسة ، وطرده لبيخ من المدرسة بسبب تكرار رسوبه ، أما نيوتن ووالتر سكوت فقد كان تعلمهما بطيئا وسيئا . وكثيرا ما تخفي القدرات أو المواهب حتى في التعليم العالي ، فقد جاء في تقارير « هيجل » الدراسية أنه يتمتع بمواهب طيبة ولكن معلوماته قليلة جدا ، وأنه في الفلسفة بليد إلى حد البهالة .

وبالرجوع إلى تاريخ الفن يمكن أن نضع أيدينا على العديد من الأمثلة لظهور الموهبة الفنية وخاصة الرسم في سن النضج فقط (مثل الفنانين الفرنسيين جورجان وفان جوخ وسائيس) . وثبتت الدراسات التتبعية أن كل الأطفال الأوروبيين الذين كان يعتقد الآباء والمربون أنهم عديمو الكفاءة أو عديمو المواهب ، ولكنهم مع ذلك حصلوا على جوائز متقدمة في المعارض الأوروبية الخاصة بإنتاج الأطفال الابتكاري في القرن العشرين ، لم يصبحوا فيها بعد رسامين أو فنانين مشهورين . هذا رغم أنه في الموسيقى وفي العلوم الدقيقة تقابل كثيرا حالات الظهور المبكر للموهبة ، ولكنها ليست كافية إلى الحد الذي يجعلها قاعدة عامة .

وقد قام جيزيل وجاكسون^(١٧) بدراسة على طلبة الصفوف المتوسطة والنهاية بفرض تجديد علاقة نمو الذكاء والنجاح المدرسي مع القدرة على التفكير الابتكاري . وقد أظهرت النتائج أن أبناء المعلمين أفضل نجاحا في المدرسة ونسبتهم أعلى في التعليم العالي ، ولكنهم يحصلون على نتائج منخفضة في اختبارات الابتكارية . وهم يخشون مبكرا مهنة المستقبل (وأكثرهم يريدون أن يصبحوا باحثين علميين وأطباء ومعلمين) ، ويقرءون في العلوم والكتابات

Getzels, J., Jackson, Ph.: Creativity and Intelligence. N.Y., Wiley, 1962.

العلمية ، ولكنهم ينجرون مبكرا أحلام الطفولة في المفارقات والأعمال الباهرة ورحلات الفضاء . هذا يعني أثبتت نتائج دراسات تيرمان (Terman) (١٣) من قبل أن التفضيلات المهنية غالبا ما تكون نتيجة لموهبة خاصة تظهر في سن مبكرة ، إذ يبدي بعض الفنانين والكتاب قدرات وميولا في سن مبكرة .

إن تحديد وتصنيف الميول الخاصة بالأطفال يؤدي إلى تكبير وتقيد الفكر ، ويؤدي إلى التضيق قبل الألوان ، وهو ما يجعل بلبول النفس الانسانية . غائب المفارقات وألعاب المحاربين والبحارة الخطرة والجريئة مثلا هي أمور لا غنى عنها في سن المراهقة - مثل لعب الأطفال وقصصهم في سن الطفولة .

والتناول التزويقي الحشن العنيف ، والموجه إلى التعجيب بالنمو النفسي ، ينتهي في أغلب الأحوال نهايات غير ناجحة . فتتألق التطور المتعجل - إذا أمكن تسجيلها - تكون وهمية وقصيرة العمر . وسبب هذه الظاهرة - كما يبدو - يتلخص في أن مثل هذا النشاط التربوي غير المتخصص والتأثير التربوي غير السليم يفرض على الطفل مجالا ضيقا ومعددا من الأعمال والواجبات ، التي تؤدي إلى تخصص قبل الألوان للتفكير ، وإلى الحد من إمكانيات التطور للفكرات ، وإلى التضيق من الميول والاهتمامات ، وهي كلها تعتبر شروطا لازمة للإبتكارية . وهذا ما يحدث في نظم التعليم العالي والمتوسط في الغرب ، كما يقول بذلك « سنو » (Snow) ، فكلما ضاقت مجال التعليم ظلت فرصة التطور ، وحيث زادت فرصة تحول الميول إلى مواد دراسية زادت فرصة الإبتكارية . (١٤)

ورثة العبقرية : -

من أهم المشكلات الشائعة الآن مشكلة العبقرية والورثة . وقد أكدت الدراسة التي تمت في الغرب عن وراثة العبقرية ، والتي تقع في أربعة أجزاء ظهرت بين سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٤٦ ، واستخدم فيها المنهج الطولي ، وكذلك أسلوب دراسة تاريخ حياة عظماء البشر ، أن العبقرية وراثية ، وبالتالي تنتقل من الوالدين إلى الأطفال .

ويجد هذا الرأي عن وراثة العبقرية بعض التأييد في دراسة سلسلة نسب العظماء من البشر : مثلا : فإن جد شارلز داروين وإرام داروين - كان باحثا علميا معروفًا وشاهرا - وجد المؤلف الموسيقي فيليكس مندلسون (بارثوليموس مندلسون) كان فيلسوفا ألمانيا كبيرا ، وأبناء « باخ » كانوا عباقرة في التأليف الموسيقي .

على أن هذه الأمثلة قليلة ولا يمكن أن تكون أساسا لتعميم عن وراثة العبقرية . وفي نفس الوقت فإن العبقرية وإن كان لها أساس وراثي (وهو ما لا يشك فيه أحد الآن تقريبا) ، إلا أن ذلك لا يمكن أن يفسر ظهور عبقرية واحد . فمن الواضح أن العبقرية تمثل تركيبا معقدا من العلامات الوراثية : ولذا فإن المحافظة الكاملة على هذا التركيب أثناء توارثه هو أمر مشكوك فيه كثيرا .

Terman, L. M.: Psychological Monographs; general and applied, Stanford University: Vol. 68. 1954. (١٣)

Snow, C. E.: A discussion of the relation of illumination intensity to productive efficiency. The Technical Engineering (١٤) News, London, 1927.

وفي نفس الوقت فإن دراسة ترمان **Terman** المتبعة على ٨٠٠ موهوب منذ الطفولة ولادة ٣٠ سنة ، قد أثبتت أن نسبة الآباء الذين تخرجوا من كليات جامعية كانت عالية لدى مجموعات الموهوبين الذين انبوا أيضا تعليميا جامعا : ٥٢٪ في مجموعة الباحثين في العلوم الطبيعية ، ٥١٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٤٨٪ في مجموعة القانونيين ، ٤٥٪ في مجموعة العلماء الاجتماعيين ، ٣٨٪ في مجموعة علماء الانسانيات . أما نسبة الأمهات اللاتي تخرجن من كليات جامعية فقد كانت ٢٨٪ عند مجموعة الموهوبين من الباحثين في العلوم الطبيعية ، ١٣٪ في مجموعة المهندسين منهم ، ٣٥٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٢٢٪ في مجموعة العلماء الاجتماعيين ، ١٨٪ في مجموعة القانونيين ، ١٩٪ في مجموعة علماء الانسانيات .

وتوضح نفس الدراسة أيضا أن أغلب آباء الموهوبين كانوا من المهنيين ، وقد جاءت نسبتهم ٥٣٪ لدى الأبناء الموهوبين من الباحثين في العلوم الطبيعية ، ٤٥٪ لدى الموهوبين من القانونيين ، ٢٨٪ لدى علماء الاجتماع ، ٣٠٪ في مجموعة المهندسين ، ٤٥٪ في مجموعة البيولوجيين ، ٣٢٪ من مجموعة علماء الانسانيات ، وكل هؤلاء الأبناء ممن انبوا تعليميا جامعا ، أما نسبة الآباء من المهنيين عند الأبناء الموهوبين ممن لم ينهوا تعليميا جامعا فكانت ١٨٪ فقط .

وقد أرجعت دراسات فلمينج **Fleming** سنة ١٩٦٧^(١٥) حوالي ٨٠٪ من حالات الضعف العقلي الى الوراثة ، بينما جاءت النتائج المماثلة التي حصل عليها من دراسة الأطفال الموهوبين لتؤكد أن الارتباط بين ذكاء الاخوة والأخوات منهم يعطي درجات من التشابه تزداد من حوالي (+ ، ٠) الى حوالي (+ ، ٠ ، ٩) .

وهنا يظهر سؤال عن سبب نشأة أحد الأبناء عبقريا مثل والده بينما لا ينشأ أخ له من نفس الأب كذلك ؟

يرى علماء الوراثة أولا أن نسبة تبلغ ٧٥٪ تقريبا من فوارق نسب الذكاء ترجع الى الوراثة ، بينما تبقى تأثيرات الوسط المحيط حول نسبة ٢٥٪ هي ما يمكن أن تتحرك في إطارها للعمل على تحسين البيئة وخلق افضل الظروف التي تساعد على التطور العقلي للفرد . ويرون ثانيا أن الاختلافات بين الاخوة ترجع الى كل طفل يرث نصف جيناته من والده ونصفها الآخر من والدته ، ولكن الحظ هو الذي يقرري نصف سوف يرثه عن والده واني نصف عن والدته . فإذا كان الوالد خارق الذكاء مثلا ، فقد يرث منه احد الأبناء ذلك النصف من الجينات المتعلقة بنسبة الذكاء ، فيأتي الطفل على مستوى ذكاء والده وربما تفوق عليه ، حيث يتوقف الأمر هنا على نوع الجينات التي يرثها من والدته . بينما قد يرث ولد للعائلة طفل آخر اقل حظا فيرث النصف الآخر من جينات والده متضمنا عددا قليلا فقط من « جينات الذكاء » عند الأب . على انه في معظم الحالات يكون معدل الذكاء الذي يرثه الأبناء عن آبائهم ميالا للمعدل الوسط الذي يكون عليه الآباء والأمهات . فإذا بلغ مستوى الذكاء عند الوالد مثلا ١٠٠ نقطة ، وعند الوالدة ٨٠ فقط ، يتأرجح معدل ذكاء الأبناء حول المتوسط (٩٠ نقطة) وهكذا . على انه يجب ان نلاحظ ان الفارق بين نسبة ذكاء الزوج والزوجة قد يصل الى رقم كبير ٥٠ نقطة مثلا في بعض الاحيان . كما قد يرث ولد للعائلة العادية من ناحية الذكاء طفل يظهر ذكاء خارقا ، او يرث للعائلة الشديدة الذكاء طفل خامل الذهن . وتلك هي استثناءات كل قاعدة .

ويرتبط بذلك الحديث عن تأثير البيئة على الذكاء كعامل من عوامل الابتكارية . وهنا نقول أحدث الدراسات بان متوسط الذكاء يمكن ان يزيد ١٢ نقطة في البيئة الصالحة ، ٦ نقاط فقط في البيئة غير الصالحة ولنفس الفرد . ويرى « جنسن » ان نقل الطفل من بيئة فقيرة في المثيرات الحسية والثقافية الى بيئة غنية يرفع ذكاءه بين ٢٠ ، ٣٠ نقطة وقد تصل الى ٦٠ - ٧٠ نقطة^(١٦) ويعطي « جنسن » في دراساته التي تمت سنة ١٩٦٩ - يعطي لتأثير البيئة ٢٠٪ من صور التباين ، بينما يعطي « كرونباك » للبيئة في دراساته في نفس العام تأثيرا اعل قد يصل الى ٥٠٪ في التباين .^(١٧)

التقدم في العمر والابتكارية :

يشتر كثيرا الرأي القائل بان شكل تفكير الشخص المتأخر في السن يكون دائما عاطفا ، وان الطاعن في السن يستوعب دائما بصعوبة ، وخاصة المعارف والمعلومات غير العادية ، مما يجعله لا يستطيع التفكير الابتكاري او لا يمتلك ناصيته . وهذا الرأي يجد دعما في مجالات الحياة الاجتماعية ، وفي شئون الحياة والصناعة والعلوم والفنون . ففي فرنسا مثلا ، بحسب احصائيات علم الاجتماع ، يحصل الحزب المحافظ على اكثر الاصوات في الانتخابات التي يتواجد فيها جامعات من كبار السن .

والصفات الأكثر تميزا للعمر المتأخر هي التدهور الصحي المستمر وبالذات في مجال الصحة النفسية ، وانخفاض مستوى الذكاء (هبوط) ، والضيق الحاد لمجال الميول وتركزها على العالم الداخلي : عدم الرغبة في المشاركة في العمل الذي يستلزم جهدا جسمانيا او عقليا ، القابلية الشديدة للاجتماع والتقليد ، وبالتالي الحملو العقلي الملحوظ والتفكير المحدود .

فإذا عدنا الى مذكراته آفنا من سمات الشخصية الابتكارية وواجهناه بسمات العمر المتأخر ، فإن التناقض يصبح واضحا . ومن هنا نصل الى استنتاج عن انخفاض الجهد الابتكاري وصعوبة الاستمرار فيه في العمر المتأخر . وقد توصل العديد من العلماء الى هذا الاستنتاج حيث قالوا بان علماء الرياضيات والكيمياء والشعراء والأدباء ويمثل المهنة الابتكارية الأخرى يستفيدون جهدهم في الاربعينيات ، وقد انتشر هذا الرأي كثيرا . ولكن العدد الكبير من الأبحاث والملاحظات يدحض هذا الرأي ، لأن اشهر العلماء والفنانين يحفظون بالقدرة الانتاجية العالية ليس فقط الى متوسط العمر ولكن حتى العمر المتأخر . فقد ظل لا مارك كيتب « التاريخ العلمي للحيروانات اللاقارية » استجابة في الثمانينيات من عمره ، وكتب « جيتة » الجزء الثاني من « فاوست » بين السبعين والثمانين من عمره ، وقدم « فيردي » اوربا « عطيل » وعمره ٧٣ عاما ، والأوبرا التالية « فالستاف » وعمره ٧٩ عاما ، وعمل « جاليليو » بنجاح حتى سن ٧٤ سنة ، ولا بلاس « حتى ٧٥ عاما ، ومايكل انجلو حتى سن ٧٩ عاما ، و « كانت » حتى ٨١ عاما ، فونتينر - ٨٤ سنة ، برنارد شو حتى سن ٩٤ عاما ، وكتب « يافلوف » وعمره ٧٣ عاما عمله الرائع « خبرة العشرين عاما » ، ثم كتب وعمره ٧٧ عاما « محاضرات في عمل القشرة المخية » .

Jenson, A. R.: Genetics and Education. N.Y., Harper and Row. 1963.

(١٦)

Cronbach, L. J.: Research for Tomorrow's Schools. N.Y., Mac millan.

(١٧)

والسؤال المهم هنا هو : هل ينطبق الشخص الابتكاري في السن الطاعة بنفس الخصائص النفسية للشخص العادي الطاعن في السن ؟ . لننظر في هذه الخصائص فيما يلي :

ديناميكية الذكاء : =

من المتعارف عليه ان الهبوط في ذكاء الفرد يصل الى حوالي ٧٠٪ من مستوى البداية عند سن السبعين ، وان هذا الانخفاض يبدأ في العقد الثالث من العمر . فلو ان معامل ذكاء شخص في العشرين من عمره كان ١١٠ ، فانه في السبعين من عمره سيهبط حتى ٧٧ . ولكن رغم ذلك هل يصبح هذه القاعدة مكان في اي معنى للذكاء ؟ وهل يعني ذلك انه لو ان شخصا في العشرين كان معامل ذكائه ١٤٠ ، فانه في السبعين سيهبط حتى ٩٨ فقط ؟ بالتأكيد لا . ذلك ان نزعة هبوط الذكاء مع تقدم العمر تتناسب تناسباً عكسياً مع حدة الاقصى ، فكلما ارتفع مستوى بداية الذكاء ، قل هبوطه في متوسط العمر . وعند أكثر الناس ذكاء فانه يبدل من الهبوط كثيراً ما يلاحظ ارتفاع مستوى الذكاء مع تقدم العمر . وهذا الارتفاع ، او عدم الهبوط ، تكشف عنه قبل كل شيء الأدلة المتضمنة في نشاط الشخصية . وعلى سبيل المثال فان المحاسبين القدامى يجرون اختبارات السرعة والدقة الحسابية بمستوى جيد كما كانوا في سن الشباب .

ولذا يندر أن نسلج الانخفاض المتزايد في الذكاء في كل المظاهر (الذاكرة ، الحساب ، الادراك او سعة الاطلاع) ، وهي تلك الوظائف التي تستخدم في النشاط وتصبح ثابتة في مواجهة التقدم في العمر ، ولا تؤكد الانخفاض الملحوظ . وهنا فإن نظام عناصر الذكاء يبدو كما لو كان قد اختل ، وتصبح مغايرة للأصل ، بجانب الارتفاع او ثبات الوظائف الخاصة للعناصر الأخرى الغير متضمنة في النشاط اليومي ، مما يؤكد الانخفاض الملحوظ وفقد العلاقة المتبادلة الشاملة لوظائف .

ولكن تلاحظ صورة مغايرة تماماً عند الأشخاص ذوي المستويات العالية من التعليم ، وخاصة اصحاب العمل الابتكاري . ذلك ان نشاطهم يستلزم بذل أقصى مجهود عقلي ، كما يتضمن كل عناصر الذكاء وكل الوظائف العقلية . ويتفق مع ذلك ان كل نظام الذكاء يصبح ثابتاً في مواجهة التقدم في العمر ، وهبوط مستوى النشاط العقلي لا يلاحظ حتى السن الطاعة ذاتها .

تطور ميول ووجهات نظر الشخص المتكبر :

مع تقدم العمر يفقد نظام وجهات النظر الذي يتكون عند الشخص في سن الشباب القدرة على اعادة التشكيل او اعادة التنظيم تحت تأثير العوامل الداخلية او الخارجية . ويفسر ذلك انتشار أدواق للتقدمين في العمر ، وتعصبهم ، وانعدام المرونة الكافية لديهم ، وقد أثبتت نتائج أبحاث « هان وماكلين » ان تنوع الميول يقل مع التقدم في العمر .

وعقل الشخص الابتكاري نقدي ، يتقبل الأفكار الجديدة بسهولة ، ويحيد عن الأفكار القديمة ، ويعيد وزن القيم وتقديرها . وللمحن فان هذه الصفات أحياناً لا تخرج عن حدود المهنة ، ولذا نرى بعض اصحاب الثورات العلمية يتمسكون بوجهات النظر السياسية المحافظة او التقليدية . هذا رغم ان الاتجاه المحافظ لم ينتشر اطلاقاً في اي مجال من مجالات النشاط البارزة .

وطابع العمل الابتكاري ذاته ، المرونة والتفكير الناقد ، اتساع مجال الميول ، العمل التربوي الذي يقوى ارتباط العالم الشاب مع تلاميذه ، كلها تشخص الاحتفاظ في أي سن بتلك الصفات مثل الاستقلالية والحساسية للجديد .

ويمكن النظر الى ضيق مجال الميول في العمر المتأخر على انه ظاهرة تكيف او توافق ، موجهة لتوفير الامكانيات العضوية التي تخور أو تضعف صيانتها والحفاظ عليها ، وإلى تدعيم وظائف الحياة الأكثر أهمية ، أي ان كبير السن يتخلى عن الاهتمامات التي تخرج عن حدود عالمه الخاص ، ويحتفظ بالطاقة موجهة الى الجانب الأساسي للنشاط - حفظ الذات .

والسبب الداخلي لهذه العملية - كما يبدو - هو إعادة بناء نفسية الشخص ، وفي المقام الأول انخفاض مستوى الذكاء .

والسبب الخارجي هو إعادة بناء الوسط الاجتماعي الخاص المحيط - الاحالة الى المعاش ، فقد الوظيفة الأبوية (بالارتباط مع خروج الأبناء الراشدين من أسرة الوالدين) ، وموت الأصدقاء أو الأقارب ..

ونشاط الشخصية الابتكارية دائما يخرج عن حدود او اطار الميول الأسرية والمهنية الضيقة ، وهو بدرجة كبيرة وعند الشخص متوسط العمر بالذات يتفاعل مع المجال الاجتماعي الواسع . وهذا التفاعل يظهر بوضوح في العمل الاجتماعي - السياسي ، في النشاط التربوي ، وبالطبع في العمل الوظيفي او المهنة التي يكون لها نفس الأهمية او المعنى الكبير عند الشخصيات الشهيرة . والذكاء القوي (الذي لا يضعف) يظل يقوم بهذا النشاط حتى أكثر سنوات العمر تأخرا ..

ديناميكية الدوافع :

ان الطفل يلعب ليس فقط لأنه غير قادر على أوجه النشاط الأخرى وبالذات العمل - فاللعب يتوقف على دوافع الطفل وتوجيه هذه الدوافع . وهكذا يمكن ان نقترح على الطفل ان يؤدي بعض اعمال الراشدين مثل غسيل الأواني او تنظيف الأرض . والطفل سيميل الى ذلك في البداية ولكنه سيميل هذا العمل ويترجم به بسرعة جدا . وسبب ذلك ان الطفل في أثناء اللعب يبحث ، ويتعرف على العالم المحيط ، والمعرفة عملية ديناميكية ، ولذا فانها تنتظم في اطار معين ، حيث يستبدل نشاط اللعب بالنشاط الدراسي .

على ان دافع نشاط الراشد له شكل آخر تماما ، العمل الذي يتميز عن شكل اللعب والنشاط الدراسي في أنه لا يوجه كثيرا الى النشاط ذاته فقط بقدر ما يكون موجها الى نتائج التي تظهر عادة في شكل التشجيع المادي . كما ان اللعب والنشاط الدراسي يحقق ارضاء بذاته خلال ممارسته ، أي أسلوب ممارسته ، ولذا عندما يترك شخص عمله ويميل الى المعاش فانه يفقد نشاط حياته الاساسي . وهذا يؤدي الى العملية التي اسمعها علما النفس الأمريكيان « كامينج وهنري » العزلة والتشتت . وهذا يمثل في فقد الأدوار الاجتماعية السابقة ، وضيق مجال اتصالاته ، وتركيز ميله على عالمه الداخلي ، وانعدام الرغبة في المشاركة في الحياة الاجتماعية . ويلاحظ رجال علم النفس ان الميل الى اللعب وإلى النشاط الدراسي بالذات لا يضعف مع تقدم العمر - هذا ، مع ان الكبار يقلعون بسهولة عن هذه الأشكال من اشكال

النشاط ولذا فإن الكثير من أسئلة الصحة النفسية قد أصبحوا يلحون - في مجال تقوية حياة المتأخرين في السن - على جنسهم واستمالتهم إلى الدراسة واللعب . والمعروف أن نشاط لعب الراشد يتميز عن لعب الأطفال ، فالعاب الراشدين هي ما نسميه عادة الهوايات مثل ممارسة الرياضة والفنون غير المهنية الخ ، أما العاب الأطفال فتجمعها خاصية الدافع الذي يوجه إلى ذات النشاط وليس إلى نتائجه .

أما خاصية العمل الابتكاري فتتلخص في أنه - وإلى درجة كبيرة أكثر من أشكال العمل الأخرى - يتضمن في داخله عناصر النشاط الدراسي وإيضاً اللعب . فالشخصية الابتكارية تجتهد الرضا في ذات العملية الابتكارية وليس فقط في تحقيق أهدافها . ولذا فإن الميل الابتكاري لا يضعف حتى في أكثر سنوات العمر تأخراً .

أما عن دور الدوافع في نشاط العلماء فقد أورد « بيلز وأندروز » في دراستها عن تنظيم العلماء والباحثين أنه مع تقدم العمر يكون لانتاجية العلماء متوسطي الشهرة ذروتان :

الأولى بين سن ٢٥ - ٣٠ سنة ، والثانية بين سن ٥٠ - ٥٥ سنة . ويعزو الباحثان انخفاض انتاجية العنسل الابتكاري في العقد الرابع والخامس من حياة الشخص إلى تغير عناصر الميل في هذه الفترة . إذ تعاطف عند الناس في هذه السنوات الوظيفة الوالدية والأسرية ، والحاجات ذات التزعة الأسرية ، وتطلب على النواحي الابتكارية والانتاجية .

أما عند اعظم العلماء فإن دورهم الانتاجي في الجماعة العلمية والميل المصاحبة لهذا الدور تسود في كل سنوات العمر ، ولذا فإن الانحسار عندهم يمكن أن يلاحظ فقط في السن الطاعنة ، وهذا أيضاً ليس دائماً . كما يلاحظ أن الانحسار يقل ظهوره عند هؤلاء العلماء الذين يتميزون بالدوافع الداخلية أي الميل القوي نحو العمل ، والبحث الدائم عن الجديد ، ولذا يرى Argyle^(١٨) أنه يجب أن نبعد بالأذكيا والمباقرة عن العمل الكايب للجماع والميل لأنهم يكونون حينئذ غير سعداء وهذا يسبب لهم متاعب شتى ، والسبب الرئيسي للملل هو التكرار وطبيعة العمل ، والباحثون عن العمل الأسهل والأكثر تكراراً هم الأقل ذكاء والأقل تجربة والأقل ثقة بالنفس .

الابتكارية والصحة :

ولا يمكن تجاهل مشكلة أخرى هي مشكلة العلاقة بين الجانب النفسي والجانب الجسمي ، أو بين عنصر المعلومات وعنصر الطاقة في النظام الحيوي مرتبطاً بعملية الابتكار . وكما ذكرنا سابقاً فإن الصحة الجسمية الجيدة تلاحظ عند أغلب العلماء والفنانين المشهورين . والشكل الأول لهذه المشكلة هو تأثير الجانب الفيزيولوجي على الجانب النفسي ، انزعج الصحة الجسمية الجيدة تزداد القدرة على العمل ويرتفع انتاج الشخصية .

أما الشكل الثاني لهذه المشكلة فهو عن تأثير الجانب النفسي على الجانب الفيزيولوجي . وقد كشفت الدراسات في الغرب عن أن كبار العلماء والفنانين لا يتميزون فقط بالصحة ولكن أيضاً بطول العمر ، إذ تطول أعمارهم عن المتوسط

العام بين ٣ - ٥ سنة . كما كشفت الدراسات ايضا عن ان كبار العلماء والفنانين يتميزون بطول العمر الذي تكون فيه صحتهم البدنية سليمة اكثر من المتوسط العام ، وبصورة لم يستطع ان يوفرها حتى الان التدخل الطبي عن طريق العقاقير او التغذية المعتدلة او الرياضة والتربية البدنية . كما وجد ان المبتكرين اقل تعرضا للاصابة بتصلب الشرايين وهو المرض الشائع الآن بين كبار السن ، وبالذات تصلب شرايين المخ . فاذا كانت هذه الامراض في الشيخوخة تصيب حوالي ٢/٣ السكان بعد سن السبعين ، فانها بين العلماء ، وبالذات العظماء منهم ، ظاهرة نادرة الحدوث .

على انه لا يجب حتى الان ان نؤكد بيقظة كاملة ان النشاط الابتكاري والذكاء العالي يدخلان في مجال طول العمر النفسي والاجتماعي والبيولوجي ، لان تلك مشكلة عملية تستوجب المزيد من البحث .

والابتكاري يمكن وصفه بأنه شخصية ذات ذكاء مرتفع وواسع ، لا تفقد مع تقدم العمر اصالة التفكير أو أمية الابتكار والرغبة فيه . والشخصية الابتكارية لا تتميز بتواجد صفات خاصة وفريدة ، ولكن بالتطور والنمو المتزايد لهذه الصفات اللازمة للنشاط الابتكاري . ويتلخص الأمر كله في ضرورة ان نضع في الاعتبار ان الشخصية هي تنظيم متكامل ومعادف ، ولذا فان التطور المتزايد لواحدة من الخصائص او المحددات يقاومه البناء الكيفي لكل العناصر . وهذا البناء بدوره يمكن ان يقدم اساسا لتولد خواص اشتقاقية جديدة للشخصية .

ويمكن ان نضيف الى الخواص الأساسية للشخصية الابتكارية خاصية جديدة (اشتقاقية بحسب التعبير اللغوي)

وهي السلامة النفسية المستمرة ، وطول العمر الابتكاري .

وهذا الوضع يمكن تلخيصه في حكمة فولثير (للسيخوخة الحقاء - الحريف - للجاهل - الشقاء - لرجل العلم -

الربيع الذهبي) .

وجهة نظر أخرى الى المفارقة :

وقد ظهر في السنوات الأخيرة في الغرب تصور جديد - غير مألوف الى حد ما - عن العبقرية والابتكارية ومثله العالم الأمريكي «موريس»^(١٩) وترى وجهة النظر هذه أن الابتكارية ليست أكثر من استمرار فعالية صفات الطفولة في حياة الراشدين والكبار . ويتم ذلك إذا ما أمكن حفظ وصيانة العمليات التي ترتبط بهذه الصفات مع تقدم العمر وهي مشاعر التعجب والدهشة وسحب الاستطلاع والفضول ، الميل الى التجربة ، التنقيب والبحث والاستكشاف ، سرعة الحفاظ والفظنة ، وإذا ما أمكن التوصل الى سيطرتهما على سلوك الراشد ، حينئذ يمكن ان نتصور في معركة هامة هي « المعركة من اجل الابتكارية » . وقد قال «أوزوالد» برقي قريب من ذلك في أوائل العشرينيات حين قال في كتابه «المخترعون والباحثون» سنة ١٩٠٩ . بأن الأطفال والحيوانات الصغيرة تكشف عن نزعة البحث في كل العالم المحيط وتقبل الى حد أنفها في كل شيء . وعلى ذلك فان النزعة الأساسية التي توجد عند الباحث يمتلكها الجميع ، ولكنها في أغلب الأحوال ليست قوية او شديدة بدرجة تكفي لحفظها مع استمرار الحياة عبر مدة زمنية طويلة . وهذا ما عبر عنه

Morris, C. W.: "Foundation of the Theory of Signs". In: International Encyclopedia of Unified Science, Vol. 1, Chl-(١٩) cago, The University of Chicago Press.

« راسادين » سنة ١٩٦٧ من أننا جميعا حتى من العشرين كان يمكن ان نكون عظماء في الكيمياء والرياضيات وعلم الحيوان مثلا ، لو أن نزع حب الاستطلاع والفضول المتأججة نحو كل ما يحيط بنا لم تضعف داخلنا بسبب تراكم وتكدس المعارف البدائية اللازمة لتواجدنا .

ومثل هذه السمات الطفولية توجد ايضا في تاريخ حياة كثير من عظماء البشر ، هكذا كتب « سيروك » سنة ١٩٦٧ في تحليله لتاريخ حياة المخترع الأمريكي « روبرت ويليامزفود » أن السمة الأساسية لفود هي ان الموهبة الزائدة لهذا العصي الأمريكي ظلت معه ولم يصبح كبيرا في حياته .

Methven

على أن مدخل « موريس » ومن يتفقون معه نحو مشكلة الابتكارية يظل مدخلا من جانب واحد أو يتناول المشكلة من جانب واحد . فالكثير من صفات الناضجين مثل النزعة نحو هدف محدد أو النشاط المهدف ، القدرة على العمل ، المعرفة الواسعة ، هي صفات ليست أقل أهمية بالنسبة للنشاط الابتكاري عن التعجب والدهشة وحس الاستطلاع والفضول العقلي .

والأصالة والتفكير غير التقليدي والميول المتعددة الجوانب هي صفات كثيرا ما تضع مع الوصول الى التضييق . وفي نفس الوقت فإن نتيجة الميول الواسعة قد تكون عدم ثباتها ، ونتيجة عدم المحافظة قد تكون عدم التكيف في أمور الحياة وتفضيل معاشة الناشئة ، وحتى عند الأطفال قد تكون النتيجة هي معاشة الكبار (كما كان الحال عند الكاتبين الشهيرين كيرول وجيرين) . ومثل هذه الصفات يمكن بالطبع تحملها على انها صورة لبعض التأخر في النمو النفسي ، غير ناظرين الى النمو الزائد للوظيفة العقلية . ومن هنا يظهر التصور عن الشخصية الابتكارية على انها « طفل عاقل جدا » .

على أن السمة التي لا تقبل جدلا بالنسبة للشخصية الابتكارية هي تغلب ميول اللعب والميول الدراسية ، تلك التي تميز الطفل في كل مراحل عمره . والذكاء المرتفع يوفر الطرف الحتمي الذي تدخل بمقتضاه هذه الميول في مجال الفائدة الاجتماعية للعمل - وهكذا يتشكل النشاط الابتكاري . ولابد من الإشارة - بالإضافة الى ذلك - الى انه بحسب معطيات الأنتروبولوجيا يتواجد في القشرة المخية للمبتكرين علامة فطرية اوبدائية هي عبارة عن خد أو تمجيد قرني ، كما يسمون النمط المخي للجمجمة بالنمط الطفلي نتيجة تشابه مع جمجمة الطفل . رغم ان هذه الملاحظات تحتاج الى شواهد أخرى . .



مراجع الدراسة

- 1 — Argyle, M.: *Psychology and Social problems*. London Methuen and Co. Ltd. 1964.
- 2 — Cronbach, L.J.: *Research for Tomorrow's Schools*. N.Y. Macmillan. 1969.
- 3 — Field, J.: *A life of One's Own*. Pelican Books, N.Y., L., 1952.
- 4 — Fleming, C. M.: *The Social Psychology of Education*. Broadway house, 1967.
- 5 — Getzels, J., Jackson, ph.: *Creativity and Intelligence*. N.Y., Wiley. 1962.
- 6 — Jefferson, L.: *These are my sisters*. Tulsa, Vickers publishing Co., 1948.
- 7 — Jensen, A. R.: *Genetics and Education*. N.Y., Harper and Row. 1963.
- 8 — Marland, S. P.: "Education of the Gifted and Talented". Report to the Subcommittee on Education Committee on Labor and public Welfare, U.S. Senate. Washington, D. C.: 1972.
- 9 — Merton, R. K.: *Bureaucratic Structure and Personality* In "Social Forces", 18, 1946.
- 10 — Morris, C. W.: "Foundations of the theory of Signs". In: *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 1. Chicago, The University of Chicago Press.
- 11 — Nijinsky, V.: *The Diary of Vaslov Nijinsky*. N.Y. Simon and Schuster. Inc., 1936.
- 12 — Popper, K.R.: *The logic of Scientific Discovery*. N.Y., 1958.
- 13 — Snow, C. E.: *A discussion of the relation of Illumination intensity to productive efficiency*. The Technical Engineering News., London, 1927.
- 14 — Terman, L. M.: *Scientists and nonscientists in a group of 300 gifted men*. Psychological Monographs, 1954, 68.
- 15 — Tolstol, L.: *My Confession*, N. Y., Crowell, 1954 (2ed).
- 16 — Vinber, S. S.: "Scientific stars 1983 — 1943".
In: *American men of Science*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1949.
- 17 — Warner, D. A.: "The School, The Community, and the Gifted child". *Educational Leadership*. CTB - MC Graw-Hill, March 1977, Vol. 34, No.6.
- 18 — Whitehead, A.N.: Russell, B.: *Principia Mathematica*. 2nd edition, Vol. 1. Cambridge University press, 1959.
- 19 — Wiener, Ph. P.: *Dictionary of the History of Ideas*. Vol II. N. Y., Charles Scribner's sons 1/2 1973.



اهتم أغلب كتاب المسرح المبدعين ، في العصر الحديث ، بالاتصال بالجمهور اتصالاً يستند إلى أسس متينة . في الوقت نفسه ، تطورت حركة اللامركزية في فرنسا ، منذ أن جاء المخرج جان فيلار (١٩١٢ - ١٩٧١) ، وأصبح مفهوم المسرح - كمرقن عام - مفهوماً مألوفاً .

في العصر الحديث أيضاً ، تعددت أماكن العمل المسرحي ، فأصبحت لا تقتصر على العواصم الكبرى . كما أن تكوين بعض الفرق المسرحية الدائمة سهّل عملية البحث عن الجنتلمان المرفقة . وفي هذا السياق ، يجب أن نحلل تطور الاخراج المسرحي ، في العصر الحديث كمدخل لدراسة المكان في المسرح المعاصر .

في عام ١٨٨٠ ، ظهرت شخصية المخرج المسرحي التي أخذت أهميتها تزداد ازدياداً مطرداً . وقبل ظهوره ، كان العرض ينظم حول نجم يسيطر على توزيع الأدوار ، ويخضع هذا التوزيع لهواه .

في أوروبا كلها ، تطور مفهوم الاخراج المسرحي ، في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر ، كرد فعل لتجاوزات الرومانسية . وكان الاهتمام المتزايد بالدقة التاريخية قد أعلن عن هذا التطور ، منذ بداية القرن التاسع عشر . واتفق ظهور المخرج مع ظهور التيارين : الواقعي والطبيعي في الأدب . ولا يعني هذا أن وظيفة المخرج لم تكن موجودة من قبل ، وإن كانت قد اتخذت أسما مختلفة . على سبيل المثال ، طالب زولا وجوجول بوحدة العرض المسرحي ونمأسكه لكن ، في الواقع ، لا يمكن الحديث عن الاخراج حقاً إذا اقتصرنا هذه العملية على نقل ما يتضمنه النص المسرحي . فالاجراج له طبيعة مختلفة . وكان الناقد ب . دورت على حق

مفهوم المكان في المسرح المعاصر

سامية أسعد

عندما تحدث عن « الوساطة اللازمة بين النص والعرض المسرحي » . فالمواد المختلفة التي يتكون منها العرض تنظم في مجموعة متماسكة يمكن أن تنتج « كود » Code أي « سُنّة » وتلتزم به . والتسليم بطبيعة العرض المسرحي الفنية واستقلاله عن النص هو بداية النظرة الصحيحة إلى الاخراج في حد ذاته .

وعندما يحيل الفن المسرحي إلى العرض ، تنقلب أهمية العناصر المكونة له رأساً على عقب . عندئذ يستبدل النص كوسيلة أساسية للتعبير بتنظيم جديد تكتسب فيه العناصر المسرحية أهمية لم تكن لها من قبل . فيتخطى الديكور وظيفته المبدئية كإطار للعرض يكاد يخلو من المعنى . ويتحول أداء الممثل عن محاولة التأثير على المشاهد أو (إقناعه) . يختار المخرج هذه المكونات ، بالإضافة إلى الأزياء والاضاءة ، وتصيح بين يديه وسيلة للتفكير في العمل المسرحي . وعندما يفهم المخرج المسرح على أنه شكل في مستقل ، يقوم بعملية إبداعية تمكثنا من الحديث عن « الكتابة المسرحية » بالمفهوم الحديث لهذه العبارة .

لقد فهم المخرج الفرنسي أنطوان (١٨٥٨ - ١٩٤٣) ، رائد المسرح الحديث في الغرب ، خشبة المسرح على أنها عالم مغلق محسوس ، هو الواقع ذاته . ومن ثم نظر إلى افتتاحها أمام الجمهور ، أثناء العرض على أنه حافظ رابع شفاف ، مما يجعل عدم الالتفات إلى المتفرج أمراً ممكناً . يشير أنطوان المخرج إلى الطابع المادي للإطار الذي تدور فيه الأحداث بقطع الأثاث ، والأشياء التي يختارها لأنها حقيقية ، ويعالجها لصفته تلك ، بعكس الأشياء المسرحية التي ناهوا ما تكون قابلة للنقل أو الاستعمال الحقيقي . في هذا الإطار الواقعي ، يجد جسد الممثل ثقله ، ويلعب دوراً لم يعرفه من قبل . كما أن الأضواء الكهربائية تسهم في إضفاء الطابع الواقعي على خشبة المسرح .

وانتقلت بعض نزعات المسرح الواقعي والمجاهاته إلى المسرح المسمى بالطبيعي ومسرح « البوليفار » حيث عاد المخرجون إلى استخدام بعض الوسائل التي تبدو واقعية . والوسائل التي يلجأ إليها هذا المسرح تسعى إلى تقديم جزء من الواقع على أنه الواقع كله . وعادة ما يكون الديكور إعادة بناء لمنزل بورجوازي ثري ، والأزياء حسب آخر صيحة في عالم الموضة . . باختصار ، يعتمد هذا الاخراج إلى نقل الحياة ، أو الواقع بواسطة شخصيات تنطق بنص يقصد به إضحاك المتفرج أو حمله على البكاء ، في إطار يقترب كل شيء فيه من الواقع .

ولم يكفّ المخرجون المعاصرون عن سؤال الواقع ، وظلوا يدخلون هذا الواقع بطرق مختلفة إلى خشبة المسرح . على سبيل المثال ، قد تتمثل الواقعية في الاستشهادات . ويعالج المخرج الفرنسي ر . بلاتشون الأداء الطبيعي معاجلة ملحمية . أما زميله أ . فيتيز ، فكثيراً ما يستخدم الأشياء الحقيقية سواء كانت سواكل أو طعاماً أو أي شيء آخر ، وإذا ما خرجت هذه الأشياء عن سياقها ، وأبعدت عن وظيفتها الأساسية الأولى ، أو استخدمت ككناية ، أوجدت شبكات من المعاني الجديدة ، ولا يمكن أن نعتبر جاك لاسال والمخرجين الذين عالجوا ، في السنوات الأخيرة ، ما اتفق على تسميته بمسرح الحياة اليومية من أتباع « شرعية الحياة » الواقعية إذ أن لاسال يعتمد أن يلتقي بعض العناصر التي اختارها من الواقع في إطار يؤكد طابعه المسرحي ، ويقول : « أنا مسرح » ، ونتيجة لاحتكاك بعضها ببعض الآخر ، داخل شكل في معين ، تحدثت هذه الأشياء عن العالم ، متجاوزة الحكاية التي ترونها المسرحية ، وتدعو المتفرج إلى التفكير فيما يراه .

أثار الاخراج الواقعي والطبيعي ردود فعل عنيفة في السنوات الأولى من القرن العشرين ، خاصة في الاتحاد السوفيتي وألمانيا . وأيا كانت المدارس أو التيارات فهي متفقة على أن الاخراج المسرحي يجب أن يؤكد الطابع المبكر الأصيل للعناصر المكونة له ، وأن يعترف صراحة بالحيل التي يعتمد عليها .

وهناك من المخرجين - أمثال الفرنسي ج كويو - من مال إلى البساطة في الديكور ، شأنه في ذلك شأن أولئك الذين يعتبرون النص أداة أساسية للاخراج ، وشأن المخرجين الذين يسمون إلى إقامة علاقة بين المسرح والجمهور ، ومن ثم ، يهتمون بالممثل في المقام الأول . وهذا المفهوم هو الذي أدى إلى بناء مسرح قصر شايفر (المسرح القومي الشعبي) ، حيث مساحة كبيرة عارية تحيط بها ستائر سوداء . في هذا الفضاء المسرحي espace theatral شكل المخرج جان فيلار المكان بالأضامة . وهكذا حل جزءا من الصعوبات التي يفرضها البلاطو الواسع . ويتفق هذا المفهوم أيضا مع الرغبة في إجراء حوار مع جمهور عريض يفكر في النصوص الهامة تفكيراً جامعياً ، أكثر مما يفكر في تجلبد وسائل الاخراج .

وهناك من الممارسين وأصحاب النظريات من اهتمت بالعلاقة بين خشبة المسرح والصاله ، حيث يجلس جمهور المتفرجين ، فهاجوا خشبة المسرح الإيطالية ، وحذفوا الستائر ، وتقدموا بالبلاطو داخل المساحة التي يحتلها المتفرجون . ولنذكر ، في صدد حديثنا عن هذه النقطة ، أ . آبيا (١٨٦٢ - ١٩٧٨) الذي طور القوانين الأساسية لفن الاخراج في اتجاهات ثلاثة ، كرد فعل للوحات المرسومة ، والأيام التصويرية عامة . أراد آبيا أن يبين على المسرح مكانا محسوسا يستطيع أن ينتقل فيه الممثل بحرية ، وتلعب فيه الأضامة دورا جوهريا بالنسبة لتحديد المستويات والأبعاد . وقطع شوطا بعيدا في سبيل التجريد ونقاء الشكل ، وحلم بنقل الحياة إلى المسرح بطريقة لا شأن لها بنقل الواقع المباشر . ويمكن مقارنة الأبحاث التي قام بها آبيا بتلك التي قوم بها أ . ج . كريج الذي دافع عن المسرح القائم على فن الحركة .

أما التعبيرية ففزت كافة مجالات الفنون في ألمانيا ، في السنوات العشرين الأولى ، من القرن العشرين . وعبرت عن نفسها في المسرح بسلسلة من التفسيرات في مجال الديكور والأضامة والظلال الخ ووفقا للمفهوم التعبيري يتطلب أداء الممثل تدريبا جسمانيا يجعله قادرا على ترجمة أحاسيسه وانطباعاته بالتعبير الخارجي . وأدت التعبيرية إلى تغيير جذري في الاخراج ، فوحلت المكان ، واستخدمت خشبة المسرح كمنصة . على سبيل المثال ، حول ماكس رينهاردت (١٨٧٣ - ١٩٤٣) سيرك برلين إلى مسرح به ثلاثة آلاف مقعد ونخال من الستائر ، وحاول أن يقدم عليه أعمالا من الريبيرتوار الشعبي . وهذا ولم تكن التعبيرية ، في البداية سيامية المصدر . لكنها سلكت هذا السبيل السياسي عندما عبرت عن تصور الإنسان لمعركته مع العالم ، وتعاملت عن العلاقة بين خشبة المسرح والصاله . وتركت أثرا عميقا في كل من بيسكاتور وب . برخت اللذين طوعاها لمفاهيمها .

أدى المسرح السياسي إلى انقلاب في الأشكال المسرحية . ولهذا ، يجد مكانا له في تطور الأخراج . وكان أ . بيسكاتور من أول الذين أرادوا أن يضعوا المسرح في خدمة الحركة الثورية . ولقد أعاد تشكيل خشبة المسرح وبنائها بناء هندسيا ، وعدد مستويات الأداء والممثل ، وأرفق بالعرض العروض السينمائية ، والملافتات ، والوثائق .

والمرح للملحمي كما فهمه ب . برخت يقوم على علاقة خاصة بين ما يجري على المسرح والمتفرجين . فمجموع الوسائل المسرحية ، من النص إلى الاخراج ، يبدأ بالتحول الجذري للعلاقة بين المسرح والصاله ، يخدم هذه العلاقة لكن العالم المصغر الذي يبعث برخت الحيلة فيه على خشبة المسرح يستند إلى فكرة التغيير الممكن للعالم . وهذا مبدأ أساسى وإن كان عدد كبير من العروض المعاصرة التي تقول إنها تنتمى إلى المسرح الملحمي يميل إلى نسيانه . ويضع برخت أمام المفهوم الدرامى الأرستطالى للمسرد ، حيث كل جزء مرتبط بالأجزاء الأخرى ومتوقف على الحاققة ، أسلوباً آخر للمسرد والرواية ، يعالج كل جزء فيه في حد ذاته وعلى حدة . عندئذ ، تتغير طبيعة المتعة التي يشعر بها المتفرج ، وتتطور مع اهتمام هذا المتفرج بالفهم والملاحظة . وعندما يحلل المتفرج ما يجري ويفهمه ، يدعى إلى الاختيار بين أشكال السلوك المقترحة عليه ، وإلى التأثير على موقفه الخاص من العالم . وهذا المفهوم هو ما أطلق عليه ب . برخت المسافة distancing ، وهو مفهوم يعتبر الممثل متلوا للجمهور يضع قدرته على الأداء على خدمة الوعي بالاعترا ب .

هناك أيضا من الناحية النظرية محاولة منفردة في المسرح الغربى ، قام بها الفنان أ . آرتو ، الذى حاول أن يعيد الصلة بين المسرح والطفوس ، وأدخل في المسرح منظورا ميتافيزيقيا ، خاطب آرتو الانسان الشامل عن طريق العرض الشامل . ولم ينظر إلى العلاقة بين المسرح والصاله ، ما دام لا يوجد ، بالنسبة له ، لاختشبة مسرح ولا صالته ، وإنما مكان موحد يلوب فيه ، مكان الواقع ومكان العرض في احتفال أشبه بالاحتفال الدينى . وهكذا يقرب آرتو من أولئك الذين طالبوا بأن يكون الاخراج اللغة الأساسية والأولى للمسرح . وفى كافة مجالات الابداع أراد آرتو أن يقوم بعمل متجدد ، ويعيد الى الجسد القدرة على التعبير ، وعمل على إيقاظ قوى الانسان الدفينة ونشرها على المسرح . وكان فى بحثه هذا ، متأثرا بالمسرح الشرقي خاصة مسرح بالى الذى كان اكتشافا بمعنى الكلمة ، بالنسبة له . وأراد أن يملأ فضاء المسرح بأجساد الممثلين ، والأقنعة والدمى - التى يسميها « ما نيكان » - والأشياء ذات الأشكال والاستعمالات المجهولة - على حد قوله .



قد يرى البعض أن الصورة هى خاصية الفن المسرحى . لكن من السهل علينا أن نرد عليهم بقولنا إن النص المسرحى يمكن أن يقرأ كأي نص آخر ، روائى أو شعري . فضلا عن أن الصورة قاسم مشترك بين المسرح ، والفن السينمائى والتلفزيون . وإذا قلنا إن المسرح مكان يتحرك فيه الممثلون ، أدركنا توا أن هذا التعريف ينطبق أيضا على فن الرقص . إذن ، أول عنصر يفرض نفسه علينا عند تحليل الواقع المسرحى هو العلاقة الوثيقة بين العرض والمكان الذى يتم فيه .

فضلا عن أن الممثل هو العنصر الضرورى في المسرح ، فالعناصر الأخرى كالديكور ، والأزياء ، والاضاءة ، عناصر ثانوية يمكن الاستغناء عنها . أما جسم الممثل ، فلا يمكن أن يوجد إلا في المكان .

يفترض النص المسرحى وجود مكانين : مكان يشار إليه في النص ، مثلما في أى نص أجن ، ومكان العرض ، وهو مكان خيالى يبينه المتفرج فى خياله . والمكان المشار اليه في النص مكان مطبوع يعلن عن نوع معين من التبادل

اللفظي . فهو يوزع على الصفحة بطريقة تشبه إلى حد ما توزيع المقاطع في القصيدة . والناظر إليه يدرك الصفحة المطبوعة إدراكا بصريا معينا ، يشبه إدراك الناظر إلى القصيدة . فمن خلاله ، يميز النص الذي يمكن أن نسميه نص المؤلف ، والذي يتمثل في الارشادات المسرحية - وغالبا ما يكون موضوعا بين قوسين ، أو مكتوبا بحروف مختلفة عن باقي النص - ، والنص الذي يمكن أن نسميه نص الشخصيات ، وهو النص الذي تنطق به هذه الشخصيات عندما تعرض المسرحية . من خلاله ، أيضا ، يتبين ما إذا كان المشهد مونولوجا ، أم ديالوجا ، أم حديثا يجري من عدد من الشخصيات . ويعود بنا هذا المكان المطبوع إلى مكان خيالي ذي أبعاد ثلاثة : مكان سمعي وبصري وحركي .

تصور خشبة المسرح حدثا ما أو موقفا ما في إطار ما استنادا إلى ما جاء في نص المسرحية . وأي قراءة لذلك النص تفترض وجود مكان بعينه ، هو ذلك المكان الذي يبينه القارئ في خياله ، كما قلنا ، وتجتمع فيه العناصر الخيالية الفردية - الذكريات مثلا - والأشكال التابعة من النص التي تفرض نفسها على الجميع . من يقرأ « هاملت » ، مثلا ، يستطيع أن يتخيل القصر الذي تدور فيه أحداث المسرحية كما يشاء ، لكن ، مهما تعددت صوره وأشكاله الخيالية ، لابد أن يظل هذا القصر قصرا .

ونلحظ منذ البداية ما الذي نقصده بالمكان المسرحي . فنحن نعطي هذه العبارة معنى أوسع وأشمل من ذلك الذي تشير إليه مباشرة : خشبة المسرح ، أو المكان الذي يضم خشبة المسرح والمكان الذي يجلس فيه المتفرجون . فمكان العرض المسرحي - الذي يضم المسرح والصاله - مكان محسوس يعرف بعلاقته المادية بالمدينة ، ولذا ، من بين هذه الأماكن ، المسرح الأغريقي ، والمسرح الروماني ، وأوبرا باريس ، وسكالا ميلانو ، الخ . . وكلها أماكن تفترض وجود علاقات مادية خاصة بين خشبة المسرح والصاله ، وتقوم بدور ثقافي واجتماعي معين داخل المدينة . أما خشبة المسرح ، فهي مكان له خواصه المادية وعلى علاقة خاصة بممارسة العرض . وإذا ألقينا نظرة سريعة على تاريخ المسرح ، وجدنا أن خشبة المسرح تطورت تطورا ملحوظا من العصر الوسيط إلى العصر الالبصالي إلى العصر الكلاسيكي الخ واتخذت أشكالا مختلفة ، منها منصات الأسواق ، وخشبة للمسرح الإيطالية الأشبه بالعلبة ، الخ ولا نقصد بالمكان المسرحي أيضا الديكور ، سواء كان رسما أو معملا ، أو الصورة التي يقدمها هذا الإطار لمكان موجود في نقطة ما من العالم ، وله واقع تاريخي أو واقع معاصر .

يقول أ . آرتر : « ينشأ المسرح عن القوضى المنظمة » ويتم هذا الانتظام في إطار معين ، ومكان معين . وقراءة هذا المكان المسرحي بوصفه مكانا منظما يرجع بنا إلى قراءة جديدة ممكنة لعلاقة الإنسان بالمكان الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه . وذلك لأن المسرح يمكن أن يماكي العلاقة بين الإنسان والمكان الخاص به . وعادة ما يتخذ هذا النظام شكل علامات تدل على المكان . ومن ثم ، يمكن الحديث عن مكان عرض مسرحي في الشارع ، أو مكان مسرحي يشتمل على الجزء من الجمهور أو ذاك ، أو مكان خال من أي خواص معمارية .

والمكان المسرحي واقع معقد للغاية ، بالقدر الذي يشتمل به ، من ناحية ، على مكان محسوس يتحرك فيه المثلثون (خشبة المسرح) أو يجلس فيه جمهور المتفرجين ، ومن ناحية أخرى ، على مكان مجرد يضم كل العلامات الحقيقية أو الضمنية الخاصة بالعرض .

ترتب على تعريف المكان المسرحي على هذا النحو بعض النتائج المتناقضة . لقد امتدنا ، في هذا التعريف ، على بعض الفروق التي قد تبدو جندرية ، لكنها كثيرا ما تزول ، في الواقع . فعن الفصل بين المسرح والمدينة ، نقول إن أي مكان يمكن أن يتحول إلى مسرح ، كذلك بالنسبة للفصل بين خشية المسرح والصالية ، نقول إن العرض قد يشتمل ، بقدر قليل أو كثير من الوضوح ، على الممثلين والجمهور ، في مكان واحد ، حتى لو ظل هذا الفصل قائما . وهناك نتيجة أخرى فيها كثير من التناقض ، ألا وهي أن المكان المسرحي ليس بالضرورة صورة لشئ ما ، حتى لو اشتمل على بعض العناصر المصورة كاللوحات . قد يتناقض هذا الرأي مع الآراء السائدة في هذا الشأن ، لكن رفضه يترتب عليه عدم فهم كثير من الأشكال المسرحية المعاصرة ، بل بعض أشكال المسرح التقليدي . أخيرا ، إذا عرفنا المسرح بأنه مجموعة من العلامات ، كما أسلفنا ، فمعنى هذا أن هذه المجموعة مكونة من عناصر تتفاعل فيما بينها ، ونقاط تراطيب فيما بينها . ولا يتناقض هذا المبدأ الأساسي مع كثرة الأماكن وتعدها في كثير من المسرحيات المعاصرة .

وللمكان المسرحي عدد من السمات المميزة ، ينتج بعضها عن طابعه المحسوس فهو ، لصفته هذه ، مكان محدد ، أي كان شكل هذه الحدود ، حتى لو اقتصرنا على خط وهمي يفصل بين الممثلين والجمهور . وكافة العناصر المسرحية محسوسة أيضا ، فالممثل إنسان من لحم ودم ، وإن كان بعض المخرجين قد استخدموا اللمى و « المايكان » - من بينهم المخرج الكبير ، كاتنور الذي يجعل الشخصيات تحمل ، في لحظات معينة من العرض ، مائكانات هي صورة طبق الأصل منها - ، والأشياء التي توجد على خشبة المسرح محسوسة ملموسة . إذن ، كل ما يوجد على المسرح مصنوع من مواد لا تختلف عن المواد التي يصنع منها ، في الواقع . بعبارة أخرى ، تتميز العلامة *signe* المسرحية بوحدة مادتها ومادة مرجعها . ويختلف المكان المسرحي عن اللوحة أو السينما لأنه ثلاثي الأبعاد ، ولأنه يوجد علاقة بين علامات تنتمي إلى عدة مجالات ، منها وأهمها السمع والبصر ، والحركة . كما أن المكان يتحول أثناء العرض - حتى في المسرحيات التي تعتمد مبدأ وحدة المكان الشهيرة - نتيجة لتغير الشخصيات التي تشغله ، ويجعل الصور تتراكب في ذاكرة المتفرج . وهو مزدوج الطابع ، ما دام يشتمل - ضمنيا - على الأقل - على الممثلين والمتفرجين . اللهم إلا إذا بلغ التطور حد المسرح الذي يقدم عرضا بلا جمهور ، أو الجمهور الذي يذهب إلى المسرح لمشاهدة خشبة خلت من الشخصيات ، والأصوات والحركة ، الخ ...

والمكان الخاص بالزمن الذي كتب فيه نص المسرحية له أهمية كبرى بالنسبة للعرض . فتغير المكان الخاص بمسرحية ما يعني أيضا تغير معناها .

والنظرة إلى العالم التي تشير إليها ضمنا خشبة المسرح ، بشكلها وأبعادها ، تؤثر حتما على الكتابة المسرحية . على سبيل المثال ، نفترض مسرحيات شكسبير وجود أماكن عدة كانت موجودة فعلا في المسرح الأليصاباتي . والمشاهد التاريخية الكبرى ذات الشخصيات المتعددة التي ضمها الكتاب الرومانسيون مسرحياتهم ، ولها علاقة ضرورية بالديكور التاريخي ، نفترض وجود أماكن عرض فسيحة فيها ديكور ميق أو مصور . وخشبة مساح التجارب ، وهي خشبة صغيرة فقيرة ، تتطلب عددا قليلا من الشخصيات ، ومسرحيات تعالج موضوعات مأخوذة عن الحياة اليومية . واليوم ، توجد إمكانيات ملدية تجعل تقسيم المكان إلى عدة أماكن كل منها مستقل عن الآخر أمرا سهلا ميسورا .

والصفة الأساسية المميزة للمكان المسرحي هي وظيفته المزدوجة . فهو مكان يتم فيه الأداء والتمثيل ، أى أن الممارسة الجسدية تتحد مكانها فيه ، وهو أولا وقبل كل شيء ، المكان الذى يوجد فيه الممثلون بلحمهم ودمهم . وهذه سمة عالمية ، أيا كانت طريقة العرض . في الوقت نفسه وهذا شيء أصبح بدنيا ، لاقى القرب فحسب ، إنما في مسرح الشرق الأقصى أيضا - يحاكي المكان المسرحي مكانا محسوسا ، لكن بطريقة تختلف عن الطريقة التى يتبعها الرسام الواقعي . يمكن أن نقول إنه يقدم صورة منه ولنتلاحظ أن الأداء والمحاكاة يتمان في المكان في آن واحد ، وإن كانت النسبة بينهما تتفاوت في كثير من الأحيان .

هكذا ، يؤثر العرض على النص تأثيرا قويا سواء عن طريق خشبة المسرح ووضعها وشكلها أو عن طريق الرؤية الخيالية التى تقدمها . مثال ذلك ، أن تكون خشبة المسرح الإيطالية كناية عن مجتمع معين . ولنضيف إلى ذلك حركات الممثلين الخاصة وطريقة استخدامهم للمكان .

هكذا ، يتضح أن المكان هو العنصر الوسيط حقا بين العالم الاجتماعى وعالم الكاتب الخيالى ، وبين المتفرجين والممثلين ، وبين النص والعرض . كما أنه العنصر الذى يربط عناصر العرض بعضها ببعض . وهذه الوساطة التى يقوم بها معقدة للغاية . قد يوجد عناصر العرض بطريقة سلبية ، وكأنه مكان محايد توجد فيه كل هذه العناصر . وقد يبدو وكأنه بنية ترسم علاقات معينة بين العناصر المكونة للعرض : مكان مغلق ومكان مفتوح ، مكان واحد أو مكان مقسم إلى عدة وحدات الخ . . . وفى بعض الأشكال المسرحية الحديثة جدا ، يحاول المكان ألا يوجد العناصر ، عمدا لجبر المتفرج على التساؤل عن تصويره الخاص للعالم .

يمكن أن يكون المكان المسرحي صورة من مكان اجتماعي أو ثقافي معين ، فالعرض ، في مسرح « البوليفار » ، يستلخم عادة صالونا بروجوازيا . والعروض « الطبيعية » كانت تفخر بأنها تصور المكان بأدق تفاصيله ، سواء كان هذا المكان قهوة ، أو شارعا أو أى مكان آخر .

لا يرفض المسرح المعاصر هذا النوع من التصوير ، لكن كثيرا ما يغيره أو يتلاعب به . يمكن أن يكون المكان المسرحي أيضا صورة لأماكن خيالية ، أو أماكن الحلم - حلم المؤلف الممثل في الشخصيات أو حلم المخرج نفسه - ، أو صورة لما يعمل في أعماق النفس البشرية . وقد يكون المكان ترجمة لأبنية النص ، خاصة تلك الأبنية التى لها علاقة بالمكان . ويمكن أن يكون المكان صورة أمنية لواقع اجتماعي أو نفسي معين ، لكن ، كثيرا ما يكون شبيها بها ومثالا لها ، وفقا للأساليب البلاغية المختلفة : الكناية ، الاستعارة ، الرمز ، الخ . . . ومهما كانت دقة المحاكاة التصويرية ، فهي صورة كونها الناس عن الواقع .

ومن بين خواص المكان المسرحي الاتجاه الأفقي أو الرأسى . قد يمثّل الاتجاه الرأسى في البناء المعماري ، أو أنماط أخرى من العرض ، كتلك التى ترسمها وتشكلها أجسام الممثلين . قد يكون المكان المسرحي عميقا ، أو مسطحا ، أو به مستويات عدة . ويفترض كل هذا أشكالا مختلفة لعلاقة المتفرج بالعرض المسرحي . كما أن أبعاد

البلاطه ، وحجمه ، وزدحامه بالأشياء أو خلوها منها وارتفاعه عن الأرض ، عناصر يماثلها المخرج بطريقة معينة لا بد من التساؤل عن معناها . قلنا إن خشية المسرح مكان محدد ، لكن الأشكال التي يتخذها هذا التحديد مختلفة للغاية . فالمكان المسرحي مغلق ومفتوح في آن واحد . فهو مكان محدد بالنسبة لأي مكان آخر ، ومكان مفتوح في اتجاهين : اتجاه الكواليس واتجاه المتفرجين . ولا بد من التساؤل عن تهاؤس المكان المسرحي من عدمه ، أي التساؤل عما إذا كان هذا المكان جزءاً من الواقع انفصل انفصالاً فنياً عما عداه ، أو مكاناً مستقلاً له طابع مقدس . ويطرح أيضاً ، في هذا السياق ، موضوع حركة المكان ، إذ يمكن أن تتغير أبعاده أو يتغير وضعه بواسطة بعض الحيل الفنية . يمكن أن يظل هذا المكان واحداً لا يتغير أو يتسع أو يضيق . مثال ذلك مسرحية أ . يونسكو « اميدى » ، التي نرى فيها جثة تحتل جزءاً من المكان ، في البداية ، وتكبر هذه الجثة شيئاً فشيئاً إلى أن تحتل المكان كله ، ونحبر من يشغلونه على الخروج منه . ويطرح هنا سؤال جوهري خاص بالمكان : هل هو واحد أم متعدد ؟ يمكن أن نقول ، بطريقة ما ، إن هذا المكان لا يمكن أن يكون إلا متعددًا . والصورة المثل لتعدد المكان هي ما اصطلح على تسميته « المسرح داخل المسرح » . ونذكر في هذا الصدد ، المشهد التمثيل الشهير الذي نراه في « هاملت » ، ومشهد المسرح الصغير في مسرحية تشيكوف « النورس » . ولعل مسرحية بيتر فايس « مارا » صاد ، أفضل مثال يمكن أن نسوقه - تدور أحداث هذه المسرحية في مصحة شازيتون للأمراض العقلية . ويقوم بها المرضى نزلاء المصحة . لكن في إطار عرض مسرحي ترفيهي يخرجه أحدهم ، الماركيتر دى صاد . ويشاهد العرض مدير المصحة وزوجته وابنته ، وهم جالسون على منصة منفصلة عن المكان الذي يقف فيه الممثلون . ومكان الأداء مقسم بدوره إلى عدة أماكن ، منها البانيو الذي يجلس فيه مارا طوال العرض ، والمكان الذي ينتقل إليه المرضى لأداء دورهم بعد أن كانوا مجرد متفرجين ، والمكان الخلفي الذي يقف فيه الكومبارس ، وراء ستار يرفع ويسدل في لحظات معينة من العرض . هكذا يشاهد المتفرج الجالس في الصالة مسرحية ب . فايس التي تشمل بدورها على مسرحية دى صاد . هكذا ، لم يعد الممثلون أناساً ينظر إليهم المتفرجون فحسب ، بل انقسموا بدورهم إلى ممثلين ومتفرجين . ولعل أهمية هذا النوع من ازدواجية المكان هي ألا ينسى المتفرج أبداً أنه في المسرح .

علاقة المكان المسرحي بالمتفرج ، والتغير الحديث الذي طرأ على هذه العلاقة إحدى خواص المسرح المعاصر . لقد طرأت على هذا المكان تغيرات هائلة في الخمسين سنة الأخيرة تجعل من الصعب إحصاء مختلف الأشكال التي اتخذها . كان كل خرج يريد أن يبنى مكاناً مبتكراً خاصاً بكل عرض على حدة . ولا نغف بهذا الديكور فقط ؛ وإنما المكان كـ عرفناه ، أي مكان التمثيل ، وعلاقته بالعالم ، وعلاقته بالمتفرج . وكان أول تغيير بالذات هو علاقة المكان المسرحي بالمتفرج ، ورواياه ، والمكان الذي يشغله بالنسبة للعرض . ومنها اختلفت النظريات والممارسات الخاصة بالمكان ، فهي متفقة حول نقطة واحدة : لا بد من تغيير العلاقة بين المتفرج والمكان المسرحي .

وأول عمل يمكن القيام به لإعادة هذه العلاقة الجديدة هو تغيير المعمار ، ومن ثم ، العلاقة للمادية بين المتفرج والعرض . لقد جاء هذا التغيير متأخراً في الواقع . والعروض المسرحية الحديثة جداً هي أفضل مثال له . كانت التغييرات التي تمت قبل ذلك تبقى على اللعبة الإيطالية وظل المتفرج يجلس في مواجهة خشبة المسرح لكننا نجد اليوم سلسلة من الأشكال الجديدة حقاً : المسرح الدائري الذي يحيط به المتفرجون على شكل نصف دائرة أو دائرة كاملة ، وخشبة المسرح التي تحيط بالمتفرجين على شكل حلقة ، والمكان المستطيل الذي يجلس المتفرجون على جانبيه ، الخ . . .

لهذه الأشكال الجديدة خاصية أساسية هي إزالة الديكور، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، وإجبار المخرج على النظر إلى مكان العرض على أنه مكان يشتمل على الممثلين وبقايا المترجمين. وأحياناً، بلغت الرغبة في الإفلات من العلية الإيطالية حد الحرب إلى الهواء الطلق، وتقديم العروض أمام الأبنية التاريخية أو الأثرية واستخدامها كخلفية للأحداث. مثلاً، مهرجان آفينيو السنوي يقام في فناء قصر البابوات. وأحياناً، عادت العروض إلى الأماكن التقليدية الشعبية: السيرك، منصات الأسواق، الخ... وهي أماكن تجمع النظارة والممثلين في حيز واحد.

يهدف تغيير خشبة المسرح، من خلال هذه الأشكال المختلفة، إلى تغيير وضع المخرج وإرساء أيديولوجيا جديدة فيما يتعلق بالرؤية. فالتغيير في خشبة المسرح ليس شكلياً فقط، فهو ينتهي، أو يريد أن ينتهي إلى المساواة في علاقة المترجمين بالعرض، ويسعى إلى ألا يكون هناك منفرجون متميزون. والنتيجة هي إضفاء الطابع الديمقراطي. لا على المترجمين فقط، وإنما على العرض أيضاً. فالأشكال الجديدة للعرض أكثر مرونة وأقل تكلفة من سابقتها. ولا تحتاج دائماً إلى استئجار أماكن مجهزة، بل لم تعد في حاجة إلى الديكور الغالي الثمن، وكثيراً ما تكفي بالأكسسوارات البسيطة. وهناك مفهوم جديد استقر في الآونة الأخيرة، هو مفهوم «المسرح الفقير». وانتقلت بعض العروض إلى المسارح التقليدية الحرة، بدون أن تعيد بنائها أو ترعها. مثلاً، اختار المخرج الإنجليزي بيتر بروك مسرحاً مهجوراً يقع في شمال باريس ليقدم عليه عروضه وابقاه على حاله، ولم يغير فيه سوى المقاعد التقليدية المكسوة بالمخمل الأحمر، واستبدلها بمقاعد خشبية أقل ما يمكن أن يقال عنها إن الجالس عليها لا يشعر بالراحة على الإطلاق. وجدير بالذكر أن العروض التي تقدم في أماكن كهذه يمكن أن تنقل بسهولة إلى مدن أخرى - غير العواصم - داخل البلاد وخارجها. وبالتالي، تلتقي بجماهير جديدة لا تذهب عادة إلى مدن أخرى - غير العواصم - داخل البلاد وخارجها وبالتالي، تلتقي بجماهير جديدة لا تذهب عادة إلى المسرح. فضلاً عن أن هذه الأشكال الجديدة لا تعزل المترجمين، وتقسّمهم إلى فئات، فالجميع يستطيعون المشاركة في العرض، ومن ثم، يستعيد العرض المسرحي شيئاً من الطابع الاحتفالي الذي كان له، أصلاً، في الماضي.

وإذا كانت بعض الأشكال قد عملت إلى إفراغ المكان المسرحي من محتوياته التقليدية، خاصة الديكور، فلكي نجبر المخرج على أن يملأه بخياله، تلك هي المرحلة الأولى. بل ذلك الاتجاه الذي يسير فيه إخراج العرض. ويبدو أن كثيراً من العروض المعاصرة تتغاول أن تبرز عدم تجانس المكان. وتحاول أن تجعل منه مكاناً وسريالياً يشتمل على عناصر متجاوزة ولكن متناغمة تعيد بنائها عين المخرج.

يمكن أن نقول، عامة أن المكان المسرحي المعاصر، بأشكاله المختلفة، مكان استكشاف يختبر إمكانياته وحدوده. فهو يستكشف أبعاده، ويستخدم الاتجاه الأفقي كما يستخدم العمق، أن وجد، وأحياناً، ينقسم المكان بحيث يفقد مركزه، واستقراره، وحدوده، وعلاماته المطمنة، بل معناه. وإذا فقد المكان مركزه، أمكن تصوير مشاهد مختلفة في أماكن مختلفة، في وقت واحد. مما يدعوا للمخرج إلى بذل شيء من الجهد لدمج العناصر البصرية بعضها في بعض... وقد يركز عمل المخرج على إزالة التناقض بين المقترح والمفعل، والأعلى والأسفل، والداخل والخارج... وإذا يزول التناقض يصبح المسرح المكان المختار للحرية.

ويتضح من كل ماسبق أن المكان المسرحي المعاصر لم يعد ينتمي الى عالم المعطيات البدئية ، بل أصبح اقتراحا يقدم للمتفرج . ويتعلق هذا الاقتراح بالمفهوم الجمالي للمكان . ونقد فكرة العرض في حد ذاتها . فالمكان المعاصر يجعل لكي يتخل المتفرج عن نظراته الى العالم من خلال النظم الموروثة التي تلقاها ولقنت له .



كيف يدرس المكان المسرحي ؟ توجد ثلاثة اتجاهات ممكنة للدراسة هذا المكان . دراسة النص المكتوب ، أي نص المؤلف ، ودراسة النص الذي استخلصه المخرج من نص المؤلف ، ودراسة عملية التواصل في حد ذاتها . يعني هذا أنه يمكن دراسة المكان في النص الذي نسميه النص الدرامي ، أو مكان العرض ، أو المكان الذي يتم فيه التواصل . . يعتمد الاتجاه الأول على النص الدرامي بوصفه نصاً أدبياً لا يختلف كثيراً عن نص القصيدة الشعرية أو الرواية . مع فاروق هام ، هو أن النص الدرامي جعل لكي يُعرض في مكان يجلفه القارئ بالحيل . أما دراسة مكان العرض فتتطلب أدوات بحث مختلفة منها نص المخرج وعناصر أخرى أهمها الوثائق الخاصة بعرض المسرحية أو عروضها المختلفة . ودراسة التواصل تتمتع على الظروف المادية التي تم فيها العرض ، خاصة شكل خشبة المسرح وأبعادها ، وعلاقتها بالمكان الذي كان يجلس فيه المتفرجون .

ولنترك المجال النظري ، لندرس المكان في مسرح أ . آدموف عامة ، واثنين من مسرحياته خاصة . ولنوضح أننا نسير ، في هذه الدراسة ، في الاتجاه الأول سالف الذكر ، ذلك الذي يعتمد أساساً على النص الدرامي . ونلاحظ في البداية أن المكان يمكن أن يكون صورة من النص الدرامي وأبنيته ، وأن النص بدوره يمكن أن يكون صورة المجتمع الانساني أو النفس البشرية .

في مسرح آدموف ، نادراً ما يتسع المكان بحيث يتخذ أبعاد المدينة ومساحتها أحياناً . يذكر المؤلف اسم هذه المدينة - أحداث مسرحيته « آه لو أن الصيف عاد » تدور في ستوكهولم - وفي أغلب الأحيان لا يذكره ، عادة ما تظل المدينة مجهولة . فالمدينة التي تدور فيها أحداث « المحاكمة التهكمية » تدل عليها « دائرة فوتوغرافية » فقط . والمدينة عند آدموف مكان مفتوح لكها مع ذلك مكان الاغتراب ، واضطهاد الانسان في « سياسة الفضلات » ، مثلاً ، يربط الكاتب هذا المفهوم بالأحداث الحالية ، ألا وهي التفرة المنصرية ، فأحداث هذه المسرحية ، كما يقول ، يمكن أن تقع في جنوب أفريقيا ، أو ولاية من ولايات أمريكا الشمالية . وقد تصور المدينة من خلال الشارع ، وهو جزء منها . وإذا كانت المدينة عند آدموف تحمل دائماً معاني معادية ، فإن الشارع يحمل معنى مزدوجاً ، فهو مكان يعرض فيه الانسان للخضرة عامة ، وقوى الشر خاصة : السلطة ، الحرب ، الآخرين الخ . . لكن يمكن أن يصبح الشارع مكاناً للاحتفال ، يتحرر فيه الانسان المتورد من السيطرة والقهر . في « المحاكمة التهكمية » نجد أن الشارع هو مكان المطاردة ، مطاردة الانسان لكنه يصبح « في ربيع ٧١ » ، مكاناً متميزاً له معان إيجابية ، فهو مكان تحرر العمال ، والكفاح من أجل استعادة حقوق الشعب . ولنضف الى هذه الاماكن المفتوحة ، التي ، الذي يتحول عن معناه الرمزي - مكان الراحة ، والهدوء ، والحرب من ضوضاء المدينة ، ويصبح مكاناً أشبه بالبحيم ، يضيق الخناق على

الشخصيات ، مثليا في « الجميع ضد الجميع » ، حيث تموت البطلة وهي تحاول الهرب . فنيا بعد ، جعل آدموف الشخصيتين الرئيسيتين في مسرحية « وراء الحدود » غنوتان بنس الطريقة ، على الحدود . حاول جيم وسالي أن يعبرا الحدود لكن محاولتهما باءت بالفشل ، ودفعوا حياتهما ثمنا لها . اذن المرور عبر الأماكن الوسيطة - الباب ، الحدود ، الخ . . - له معنى واحد : الموت . وإذا انتقلنا الى الأماكن المغلقة ، وجدنا أن الغرفة هي المكان الغالب في مسرحيات آدموف . والغرفة عادة ، مكان يرمز الى الحياة الداخلية الحميمة ، والحماية من العدوان الخارجي . لكن الغرفة ، عند آدموف تتقلب على من يشغلها ، وتتحول الى مكان أشبه بالسجن ثم به القوى المعادية ، بل يصبح سجننا نتيجة لانغلاقه . وإذا أفلتت الشخصية منه ، لقيت حتفها ، بالمعنى الحقيقي أو المجازي لهذه الكلمة . وكثيرا ما يؤكد آدموف أهمية هذا المكان التميز بأن يجعل منه عنوانا لهذا المشهد أو ذاك . كما أنه يقيم علاقة بين المكان والانسان الذي يشغله . ففي بداية « الغزو » نرى مكانا تشيع فيه الفوضى ، بعكس الاضطراب الذي استولى على نفس الشخصية الرئيسية . لكن النظام يسود نفس هذا المكان في نهاية المسرحية ، بعد موت البطل ، واحتلال الأم مكانه بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة . وعادة ماتكون الغرفة المكان الذي يموت فيه البطل ، في « الغزو » ، ينسحب البطل بير الى غرفته ، بعد أن مزق بالأسا المخطوط الذي كان سببا لوجوده ، وفي غرفته يقدم على الانتحار ، ويمكن أن تتخذ غرف أخرى ، أقل أهمية ، معاني أخرى عند آدموف .

في الأماكن المغلقة التي نجدها في مسرحيات آدموف ، خاصة الغرفة ، توجد دائما فتحة مادية تؤدي الى الخارج ، وتمثل في باب أو شباك . ومعروف أن الباب ، في المسرح ، له وظيفة محددة فهو الذي يفصل بين المشاهد عندما تدخل منه الشخصيات أو تخرج . ودخول الشخصيات وخروجها ، عند آدموف حركات لها معنى دائما . عندما يجتاح بير - في « الغزو » - عتبة الباب المؤدي الى غرفته ، يؤق حركة لاروجة فيها . وفي « المحاكمة التهامية » يحكم على المستخدم بعدم الخروج من الزنزانة التي سيأتي فيها أبدا . اذن لا تستطيع الشخصية الهرب من الباب حقا ، لأن الأماكن المغلقة عند هذا الكاتب أماكن لا تفتح على الخارج . ولا تستطيع الشخصية الهرب منها ، اللهم الا في الخيال أو الحلم . اذن ، المكان المغلق عنده دليل رمزي للسجن ، لكن السجن لا يوجد له مادية في مسرح آدموف . وإذا كان السجن لا يرى في الخارج ، فهو موجود في الداخل . لذا ، حاول آدموف ، من خلال أعماله المسرحية ، أن يحرر الانسان من الحرف ، والقفلي ، والاضطهاد .

وسواء كان مفتوحا أو مغلقا ، سواء كان داخليا أو خارجيا ، يكتب المكان عند آدموف خواص مميزة . يدخل الكاتب تغييرا طفيفا على مكان ما لكي يحوله الى مكان آخر . يكفي لهذا أن يتغير عنصر من عناصر الديكور ، مثلا ، أو مكان أحد الأكسورات في « البروفيسور تارزان » يتحول قسم البوليس الى مكتب استقبال في أحد الفنادق نتيجة لتغيير بسيط . ويدل هذا على أن هذه الأماكن أماكن رمزية ، وصور مختلفة لكان واحد . اذن ينبغي تعدد الأماكن الظاهرية ووحدة لاشك فيها .

وسواء كان واحدا أو متعددا ، لا يقتصر المكان عند آدموف على حدود المكان المخصص للعرض . إذ مداه المؤلف ، وأكسبه اتساعا ، وجعله يتخطى حدود الكواليس وتوصل الى هذا عن طريق الضيوت والضوء . هكذا أضاف

الى مكان الأحداث مكانا آخر ، مسموعا أو منظورا ، غنيا بالمعاني . وجعل مصدر الصوت والأضواء غير مرئي ، وبالتالي ، زاد من فاعليتها . يسود « المحاكاة التهامية » جو من الازهات تعبّر عنه صفارات رجال الشرطة ، وأصوات سياراتهم ، والكشافات التي تمرّ على المسرح . وفي مسرحيات آدموف عامة كثيرا ما تسمع أصوات قريبة أو بعيدة تأتي من أماكن مختلفة ، عبر الكواليس ، وظل آدموف يتبع هذا التكتيك حتى في آخر مسرحياته . أما الأضواء ، فتحدد ، على خشبة المسرح ، المكان الذي يدور فيه الحدث . وبالأضواء فقط يمكن تغيير المكان . وهنا يكتسب الاضلال أو الضوء القوى معنى خاصا . ففي مسرحية « سانت - أوروبا » ، تنتقل من عالم اليقظة الى عالم الحلم ، عن طريق الأضواء . فإذا ساد الظلام للمسرح ، ثم أضيء ، كان معنى هذا الانتقال الى الحلم ، وإذا حدث العكس ، كان معنى هذا العودة الى عالم اليقظة والواقع .

كثيرا ما يكون المكان المسرحي صورة لمجتمع ما ، يعتبر بنؤه صورة مصغرة للعالم ، وقيم ، في المكان ، علاقات لها معناها ، وعادة ماتكون هذه العلاقات سياسية ، أو اجتماعية ، أو ثقافية . فالطريقة التي يعمل بها المكان تحاكي الطريقة التي يعمل بها المجتمع . وهو يلجأ أساسا الى الكناية والاستمارة . ووظيفة هذين الأسلوبين هي التي تمكن الناقد من أن يبين أن المكان في النص الدرامي يعكس صورة معينة للمجتمع .

لكن ، يمكن أن يكون المكان المسرحي أيضا على علاقة بالذات البشرية خاصة بعد التقدم الذي أحرزته التحليل النفسي . وهنا أيضا ، نأخذ من مسرحيات هذا الكاتب مثلا . فلقد ألف هذا العلم ، من ناحية - ترجم آدموف كتاب يونج « الأنا واللاشعور » - ومن ناحية أخرى ، تدل الدراسة النفسية لهذا الكاتب ، من خلال كتاباته الذاتية ، على تعقيد بالغ علاوة على أن المسرح يعتمد أساسا على اخراج مضمون داخلي الى الخارج - وتعارض الداخل والخارج مبدأ أساسيا في التحليل النفسي - وعلى أن آدموف أعطى الحلم أهمية خاصة . ومثالنا الأول « سياسة الفضلات » التي صور فيها آدموف حالة مرضية ، أما المثال الثاني فمسرحية « أه لو أن الصيف عاد » التي اعتمد فيها المؤلف على تصوير الأحلام فقط لاغير .

نشأت مسرحية « سياسة الفضلات » عن حالة مرضية ، وانتهت بآدموف الى ادانة العنصرية . تتلخص هذه الحالة في أن المريض يشعر بقلق هائل إزاء تعدد الأشياء وتكاثرها ، خاصة تعدد خلفاتها وفضلاتها . ويتبنى المريض الى أن هذه الفضلات مخصصة له ، وأن عليه أن يتعاملها لكنه يرفض ، يقول الكاتب أن هذه الحالة ، كما هي ، كانت لاتصلح مادة مسرحية قائمة بذاتها . لذا جعل هذا المريض الخائف ينتمي الى الطبقة المميزة في مجتمع يمشي كتائر السكان عامة ، مما يؤدي الى اتباعه سلوكا معينا ومن ثم تخيل أن الأحداث تقع في جنوب أفريقيا ، حيث يتناف البيض من زيادة أعداد السود المطردة . وتخيل أن هذه الحالة الفردية قد تحولت الى حالة جماعية . وينتهي الخوف من الفضلات بالشخصية الرئيسية ، جوني ، الى الخوف من السود ، فلما أنه أن السود هم الذين يضعون الفضلات في طريقه . وفي النهاية ، يقتل أحد السود ، توم . تدور المسرحية كلها حول القضية ، وهي أكثر اقتناعا من الجريمة ذاتها . لذا تصور خشبة المسرح قاعة محكمة ، ومكانا مرتفعا نسبيا تدور فيه الأحداث التي يأتي ذكرها أمام القضاة . نتيجة لذلك ، تدور الأحداث على مستويين من الناحية الفنية : مستوى السرد ومستوى الأداء ، ولكل منهما مكانه الخاص ، وإن كانا

مكتاملين : ما يذكر أو يقال أمام القضية يعاد تمثيله على المكان المرتفع لكن ، لا يوجد حد فاصل بين المكائين اللذين يتصلان بانتقال الشخصية من أحدهما الى الآخر فحسب . من الناحية النفسية ، يمكن أن نقول أن المكان المرتفع الذي تظهر فيه نزعات جوني المكبوتة ونزعات الآخرين هو مكان الجوهر العميق ، لا المظهر . في حين أن المكان الذي يواجه منصة القضية هو مكان الأنا ، وتختلف الشهود ، بما فيهم جوني ، وربما أن الجلسة سرية يقتصر مكان الذات العليا - أي المجتمع هنا - على المنصة التي تجلس عليها هيئة التحكيم .

والمرض الذي أصيبت به الشخصية الرئيسية ، جوني ، مرتبط بالمكان مباشرة . فالمسرحية كلها تدور حول صمليتين : الانتقال من الخارج الى الداخل ، ومن الداخل الى الخارج ، أي أن جوني - بالمقهوم النفسي - يدخل الى ذاته الأشياء التي يرى فيها مصدرا للمتعة ، في حين يطرد من ذاته الحميمية الأشياء التي لاتسره . وتدور الأحداث بين لحظتين : اللحظة التي يخرج جوني فيها من المصحة ، واللحظة التي يعود فيها الى المصحة ، بعد القفص . والمرض النفسي الذي أصيب به جوني ، الأبيض ، مرتبط بالخوف : الخوف في كل واحد منا ، ولابد من التخلص منه ، من استخراجه . لكن الخوف من الفضلات أشد وأقوى من ذلك الخوف . يقول جوني « عندى إحساس واضح بأن كل فضلات الأرض جعلت لكي تدخل في بطني ، ذات يوم ، فضلات الأرض كلها ، لكنه يخاف أيضا من الأحاس ، والجراثيم ، ويتهم الأسود توم بوضع القاذورات أمام باب منزله . وربما أن هذا المكان - المنزل - كتابة عن الذات ، فهو يتهم توم بالرغبة في ادخال القاذورات في جسمه . هكذا يصعب تصاعد العنوان انتقال رمزي من المكان الرمزي للأنا (البيت) الى الأنا ذاتها ، أي انتقال النفايات من العالم الخارجي الى داخل الجسم . ومخوف جوني من الفضلات سوى خوفه من أن يصبح هو أيضا نفاية ، أمام أنظار الآخرين الشريرة . كذلك يخاف جوني من بعض الأماكن المرتبطة بمرضه : صالون الحلاقة ، حيث خلفت قص الشعر ، وعيادة الطبيب الذي يعالجه الخ . . . ويعتقد جوني أن السود هم الذين سيتولون تعليمه . ويرتبط هذا الظن مباشرة بانتشار السود في المكان ، واتساع الحيز الذي يشغلونه . كانوا قبل ذلك محصورين في أحياء مغلقة ، ومغنيين فيها ، ومن الواضح أن هذا اسقاط ، في المكان ، لعنصرية البيض ، لكنهم بعد سياسة المرونة - كما تقول المسرحية - أدخلوا ينتقلون الى أماكن أخرى ويتشرون فيها وبالتالي زاد الخطر المتمثل فيهم . والمكان المهدد هنا ليس المكان الذي يشغله جوني فحسب ، بل المجتمع كله ، وهو مجتمع عنصري ، أساسا . هكذا يتحول المكان الخاص بالفرد الى مكان خاص بالمجموعة ، والمرض الفردي الى مرض جماعي .

أما له أو لا أن الصيف عاد « فمسرحية مكونة من أحلام فقط . لذا ، تتطلب دراسة المكان فيها دراسة مكان الحلم ، وله سمات خاصة ، تؤكد واحدة منها ، هي انغلاق مكان الحلم انغلاقا مزدوجا ، على مستوى الإدراك ، ومستوى الفعل وهو مغلق أمام العالم الخارجي والحاضر ، بينما هو مفتوح على العالم الداخلي والماضي .

نجد في هذه المسرحية أربع شخصيات تحلم وهي نائمة ، وجميعها اسقاط لذات المؤلف اللاشعورية . يرتكز كل شيء على حول هؤلاء النائمين الذين وضعهم آدموف في موقف واحد ، لكن من زوايا مختلفة . وحدد آدموف المكان بتمهية الدقيقة ، كما حدد الناشئة التي تعرض عليها أحلام النائمين . وقال في هذا الصدد : « كثيرا ما يتجه الممثلون الى

أقصى يسار المسرح ، حيث يقومون بالمهام التي عهدت بها إليهم الشخصية الحاملة . تمثيل صامت ، يضاف الى التمثيل الناطق الذي يتم بطريقة طبيعية وسط خشبة المسرح أو في طرفها الأيمن ، حيث يتمدد الحالم ، ويعلم بعد أن يعبر المسرح . ولا يبدأ الحلم الا عندما تقف الشخصية الثابتة وتتكلم « اذن خشبة المسرح مقسمة الى جزأين متجاورين يتصل كل منهما بالآخر ، وتنقل الشخصيات ببساطة من أحدهما الى الآخر . ومكان الحلم هنا مكان بلا حدود حتى لو كان محددًا . وجعل الأماوف لكل جزء من جزئي المسرح وظيفة محددة ، وبالتالي قام بوظيفتين : وظيفة الكاتب المسرحي الذي يسقط على المسرح أحلام الشخصيات ، ووظيفة المحلل النفسي الذي يفسر هذه الأحلام . هكذا اكتسب مكان الحلم بعدا ثالثا ، مادام قد اشتمل على الحالم ، وحلمه ، وتفسير ذلك الحلم .

وتقوم المسرحية كلها على الأحاسيس والمشاعر . وما له دلالة أن خشبة المسرح حلت من الديكور ، ولاشتمل الا على بعض الأكسورات التي تظهر في لاشعور الشخصيات ، وتتخذ معنى رمزيا . والمكان ، في هذه المسرحية ، مكان اللاشعور ، حيث تسقط الشخصيات رغباتها ، والصراع النفسي الناتج عن عدم تحقيق هذه الرغبات . وكلها رغبات معقدة نقلها المؤلف بمقدرة بالغة الى خشبة المسرح . ومكان الحلم هنا مكان تبعث فيه الذكريات الماضية ، خاصة ذكريات الطفولة ، وغالبا ما تصحبها رغبات آتمة مدانة . لكن .. ما من مخرج في هذا المكان المغلق ، بحيث يعاود الكبت الظهور

• نسوق مثلا آخر مأخوذا من الصفحات الأولى لمسرحية ص . بيكيت « نهاية اللعبة » . في هذه الصفحات تشير الارشادات المسرحية والكلمات الأولى التي ينطق بها كلوف الى خمسة أماكن : ١ - مكان العرض الذي يستغله كلوف ما أمكن ، ٢ - المكان الخارجي الذي يراه من خلال النافذة ، ويعمله يصحك متعكبا ، ٣ - المكان الداخلي المكون من المقعد الذي يجلس عليه هام وصفيحتي القمامة ، تنظيفهم ملامة قديمة ، هذا المكان المزول عن المساحة التي يتحرك فيها كلوف مكان مؤقت فيها يتعلق بهامامادام سيلحق بكلوف عندما يرفع عنه الملامة ، ومكان دائم فيها يتعلق بصفيحتي القمامة ، مادام مضمونها سيظل مجهولا للمتفرج عندما يرفع كلوف الغطاء عنها ، ويضحك متعكبا مرة أخرى ، ٤ - المكان الذي يجلس فيه جمهور المتفرجين الذي يخاطبه كلوف ، مادامت الارشادات المسرحية تقول انه « يتجه الى الباب ويلتفت ، ويتأمل خشبة المسرح ، وينظر الى الصالة » ، ٥ - المكان الخارجي المجاور لخشبة المسرح (المطبخ) وبينه وبينها باب ، يشير كلوف الى هذا المكان بقوله : « أنا ذاهب الى المطبخ » المكان الأول غفى للغاية . وكلوف يستغله بأبعاد الثلاثة وقيسه قياسا دقيقا ، ابتداء من نقطة ثابتة هي هام الجالس وسط المسرح يركلي يؤكد أهمية المكان ، يلجأ كلوف الى دعاماته ، المتمثلة في عناصر الديكور والاكسورات فيلفت نظرا الى النوافذ ، بالقائه رأسه الى الوراء أو النظر الى النافذة التي تقع في الجانب الآخر . تؤكد حركات كلوف المتعددة أيضا - اسدال الستائر مثلا - أهمية المكان . وكل حركة تتطلب اكسسورا ، يلفت كلوف النظر اليه ، اما باستخدامه له ، وإما بعدم استخدامه له . وهنا ، يلتقي الزمان بالمكان ، مادامت نعي المكان من خلال الوقت الذي يستغرقه كلوف للتنقل فيه ، خاصة أنه أخرج ثقيل الخطا . ومعنى هذه الأماكن في « نهاية اللعبة » بعيد المدى ، من الناحية الرمزية . عندما يجوب كلوف المكان في كافة الاتجاهات ، يرسم الحدود التي سيتم فيها الأداء أي أن المكان لم يكن « موجودا » قبل استكشافه له ، فهو يخلق

كلما اكتشفه وقام بقياسه . قلنا إن المكان المسرحي عالم مصغر يقدم على أنه مكان يجمع الممثلين والمتفرجين . عادة ما تكون خشبة المسرح مكاناً مضاهياً لاضاءة قوية ، وبه أشياء ، واثاث واكسسوارات ، يوحي الى المتفرج بأنه مستقل عن الصالة حيث يجلس ذلك المتفرج في الظلام ، ويجس أنفاسه وهو ينظر الى ما يجري في هذا العالم المستقل - لكن عكس ذلك هو الذي يحدث في « نهاية اللعبة » . فالكانتان متصلان : ستائر النوافذ مغلقة على المسرح ، تماماً كما كان الستار مسدداً قبل العرض ، وتغطي هام وصفيحتي القمامة ملاحة كذلك التي كانت تغطي المقاعد قبل العرض ، واللوحه المقلوبة أي أنها تظهر ظهر الديكور لا وجهه - وعندما يصل كلوف « يفتح » المسرح ، اذا جاز القول ، وينطق بوضع كلمات مستخدماً الفعل الماضي عندما يؤتي الحركات التي يتعرف بها على المكان ومن يوجدون فيه « عندما يبدأ الشيء » ، يكون قد انتهى « اذن ، الواقع المسرحي الخالص عديد في بداية « نهاية اللعبة » . وكذلك تقديم المعطيات المسرحية ذاتها فضلاً عن أن الخطوط التي يرسمها كلوف بحركته حول النقطة الثابتة ، هام تبني العالم المسرحي ، وتقلب النظام الذي يسير عليه الاداء المسرحي المعتاد : كلوف يبدأ من النهاية ويعود الى البداية .



تعددت أشكال خشبة المسرح الحديثة ، كما قلنا ، فكان منها المستطيل ، والدائري ، والبيضاوي ، والمثلث ، والمتفرج الخ . . . ولعل أشهر هذه الأشكال ، المسرح الدائري الذي نتوقف لحظة عنده هنا .

في المسرح الدائري حدود مكان العرض واضحة ، وغير واضحة ، في آن واحد . فالمتفرجون يهرون بخشبة المسرح في طريقهم الى أماكنهم . ويكفي أن يمد المتفرج الجالس في الصف الأول قدميه لكي ينتقل من عالم الواقع المحسوس الى عالم الخيال والوهم . . . ويرى أن إحدى المتجربات مدت يدها الى الكسوسارات الموضوعة على مائدة الشاي في صالون البطل أثناء عرض إحدى مسرحيات أوسكار وايلد ، فدخلت بطريقة ما هذا الصالون ، أي انتقلت بحركة من يدها من عالم الى آخر . كذلك الاضائة فهي تنفر مكان الاداء بالضوء ، في حين يظل باقي المكان في الظلام ، مما يخلق عزلة على المخرج استغلالها استغلالاً حسناً . لكن هذا الفصل ليس أمراً بدعياً ، لأنه لا يوجد فاصل حقيقي محسوس بين دائرة الضوء ، ودائرة الظلام ، التي يجلس فيها الجمهور .

في المسرح الدائري أيضاً يأخذ الممثلون أماكنهم بسرعة في الظلام بين المشاهد. ويكفي أن يشغل المتفرج في هذه اللحظة - اللحظة التي يبحث فيها الممثل ، مثلاً عن المقعد الذي يجلس عليه - عود تقاب لكي يمتلئ العالمان : عالم الممثل وعالم المتفرج مما يدل حقا على عدم وجود فاصل بينهما . كما أن المسرح الدائري يقدم ديكورا محدداً معلوماً .

وأما خشبة المسرح الإيطالية ، يتعرض المتفرج دائماً للخلط بين مكان العرض ومكان النص ، أي مكان المخرج ومكان المؤلف . في حين أن خشبة المسرح الدائري تتطلب باستمرار عمل خيال المتفرج ، وتقوده الى عالم العمل المسرحي ، بكل ما يشتمل عليه الحلم من حرية وذاتية . هذا المكان الخيالي أساس بالنسبة لها ، فالعرض المسرحي الدائري يفترض هذه الشاعرية الخيالية التي تجعل المكان يتسع أو يضيق ، بحيث يشمل المتفرج أو يستبعده ولعل أ.

سوريو عالم الجماليات الشهير خبر من تناول بالتحليل والمقارنة ما رسمناه « المكعب » و « الكرة » ، وتحليله هذا أهم مرجع يجب الاستعانة به كلما جرى الحديث عن المكان المسرحي ، أكد سوريو الفوارق الأساسية التي تفصل بين خشبة المسرح الإيطالية والمسرح الدائري ، وتكمن من أن يثبت أن تجربة المسرح الدائرية ليست تحييلات بعيدة عن الممارسة المهنية ، ولا حظ أن الممثلين على خشبة المسرح الدائرية وهي مجردة من حيث المبدأ ، يثيرون حولهم علما شعاعيا مكونا من دوائر مشعة ويجرون اليه المتفرج ، لكن كيف يجرون المتفرج الى هذا العالم ؟ مهما كان مستوى نجاح العالم الدرامي الذي تخلفه المسرحية وسحره ، لا يؤثر الا اذا استخدم التكنيك المناسب . وهو يتمثل هنا في الأدوات من ناحية ، والاخراج والتشثيل من ناحية اخرى .

تكوين المسرح الدائري يجعل منه بوتقة تنصهر فيها الانفعالات ومكانا متميزا لا يصلح الضحك او البكاء . فالمتفرج هنا مع الممثل قلبا وقالباً ، اي مع الشخصية أو بعبارة أدق ، مع الاثنين معا ، أي أنه يتابع أداء الممثل وينسى أنه تمثيل في الوقت نفسه مما يلفت النظر الى القضية التي أثارناها : كيف يمر المتفرج الى عالم العمل المسرحي ؟ هل يتعاطف مع الأداء أي يظل بداخله أم يتأمله من الخارج ؟ . والجواب هو أن الأعمال المسرحية لا تفترض نفس المشاركة او الحركة الجدلانية بين الانتماء والاتصال . وحسب نوع المسرحية وأحداثها ، يسعى المخرج الى نقل عدوى الانفعال الى المتفرج ما أمكنه ذلك ، أو يسعى الى إبعاد هذا الانفعال عنه ما أمكنه ذلك . ولربما ساعد على هذه المشاركة قرب المتفرج من الممثل والمكان الخفائي من الحدود والعلامات المحددة الملزمة الذي ييسر الانطلاق الى عالم الحلم .

والاضواء تتدخل في المقام الأول لاجراء هذا الاتصال أو إيجاد هذه المسافة فهي التي تحدد مكان الممثل ، وتخلق الجو المناسب للحدث . لكنها تقيم ايضا علاقة صحيحة بين البلاتوه والصالة ، حسب ما اذا كانت مسطحة على المسرح او الصالة او الاثنين معا . وهي التي تحدد مساحة الظلال وتوسعها وتضييقها . وكل هذه التغيرات تؤثر بدرجة كبيرة على طريقة المشاركة .

بالنسبة للاخراج يوجه المخرج الممثلين وحركاتهم كما يحدث في أي مسرح . فهم يفتون ويجلسون ، ويقربون ويتبعدون ، لأسباب نفسية ، ويتجمعون اذا اقتضى الامر ذلك منطقيا ، أو من أجل تشكيل معين . . وفي المسرح الدائري تتخذ هذه التحركات فاعلية كبرى بالنسبة للمشاركة والإيجاء بالمكان .

في المسرح الدائري لا ينبغي أن ننظر الى فن التمثيل من الزاوية التقليدية فقط . ففي هذا المسرح ، الكلمة ، والحركة ، والفعل تتدخل في الإيجاء بالمكان ، وتثير علما خياليا كاملا . ويكتسب الصوت والنظر أهمية خاصة فالتنظرات المتبادلة بين الشخصيات ليست لها أهمية نفسية فحسب . فهي ترسم بدقة - اذا أبرزت في سياق الأحداث - حدود منطقة الاثارة التي يقع فيها المشهد الدرامي - على سبيل المثال ، اذا تبادلت ثلاث شخصيات النظرات في لحظة مميزة ، حددت المثلث الذي يتركز فيه هذه اللحظة في الزمان والمكان .

لكن ، أين يقع المركز في المسرح الدائري ؟ إذا كانت الصالة متوسطة ، وخشبة المسرح دائرة كاملة ، وكان الجمهور موزعا توزيعا متجانسا ، كان الأمر بسيطا ، وانتظم المكان حول مركز الدائرة . لكن الأمر يختلف إذا كانت الصالة كبيرة . عندئذ يصبح توزيع الجمهور غير متجانس ويتسع البلاتوه ، لكنه لا يتخذ شكل الدائرة الكاملة . ومن ثم كانت الأهمية الخاصة التي يكتسبها كل من شكل البلاتوه والعلاقة بين المسرح والصالة .



أيا كان الشكل الذي تتخذه خشبة المسرح الحديث خاصة ، ويتخذ المسرح عامة ، فهو من شأن المعارين أولا وقبل كل شيء . ولا يستطيع المخرج إلا أن يوجه إليهم بعض أفكاره وتصوره للمكان . لكن ، بعد أن يتبنى المسرح بكافة عناصره ، يصبح من شأن المخرج في المقام الاول . فهو الذي يتولى وضع كل شيء في مكانه بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . أين يجلس المتفرجون ؟ أين وكيف يتحرك الممثلون ؟ هل يوضع الديكور أم يلغى ؟ الخ والمخرج هو الذي يتولى ملء المكان الفارغ لكي يصبح مسرحا . أو لم يقل إن المسرح خشبة يجب ملء فراغها ؟ . طالما أن خشبة المسرح تظل فارغة ، تظل مكانا ميتا لا حياة فيه . ولا تدب فيها هذه الحياة إلا إذا دخلها الممثل ، سواء كان من لحم ودم أو كان مجرد دمية . فالممثل يبعث الحياة في المكان بكلماته وحركاته وتحركاته . وعلى خشبة المسرح . أيضا يتعامل مع بعض الأشياء التي تكتسب أهمية كبرى أو صغرى حسب المسرحية . والممثل والأشياء عنصران أساسيان إذن في المسرح . لذا كان من الطبيعي أن يوليها المخرجون أهمية خاصة ، عندما أعادوا النظر في المفهوم التقليدي لخشبة المسرح . وكان من الطبيعي أيضا أن يقتضى الكتاب أثرهم وأن تتأثر مؤلفاتهم بهذه الرؤية الجديدة .

لا يخلو وجود الممثل على خشبة المسرح - سواء تكلم أو ظل صامتا وكأنه قطعة من الديكور - من المعنى أبدا . فوجوده معناه أن له دورا فيها يجري من أحداث . وتكتسب حركاته ، بالتالي ، معاني متعددة . إذا اقترب ممثل من آخر ، كان معنى هذا : الرغبة في التودد ، أو الحب ، أو الفضول ، أو القتل ، الخ لكن إذا كان هذا الاقتراب تعبيراً عن اللوعة ، صاحبته نظرة أو حركة توضح معناه ، وإذا كان تعبيراً عن العداوة والتهديد ، صاحبته أيضا نظرة أو حركة تؤكد معناه ، أما إذا كان تعبيراً عن رغبة في القتل ، فلا بد من وجود الأداة التي سيتم بها هذا القتل . وابتعاد الممثل عن المسئلة مثلا - إذا كان متحايين - قد يعني الجفاء أو التحول عن الحب الخ أي أن المسافة بين الممثلين تعبير مباشر عن الصلة بينهم ، والمشاعر التي يكنها كل منهم للآخر . كذلك ، دخول الممثل أو خروجه له معنى معين . قد يكون دخوله مكانا ما بمثابة القضاء عليه ، وخروجه منه رمزا لخلاصه واسترداده لحريته ، وانطلاقه نحو حياة أخرى جديدة . في خاتمة مسرحية تشيكوف « بستان الكرز » تخرج كل الشخصيات طائفة أو مختارة من البيت الذي يرمز إلى مجتمع بآل يراد تغييره . لكن هذه الشخصيات تنسى الخادم المعجوز الذي عاش في ظل هذا المجتمع ، ويرفض التغيير ، فتعلق عليه الباب وتذهب . وهكذا ، يبقى في المكان الذي ارتبط به اجتماعيا وعاطفيا ، ويموت فيه . وإذا وجدت على المسرح درجات سلم ، وصعد عليها الممثل ، كان معنى هذا ارتفاعه اجتماعيا أو سياسيا ، أما إذا نزل الدرج ، فقد يعني هذا سقوطه وانحطاطه . والاقتراب والابتعاد ، والدخول والخروج ، والصعود والنزول ، علامات اصطلاحية يعتمد إليها المخرج ويفسرها المتلقى - المتفرج توا . هذا بالنسبة لتحركات الممثل على خشبة المسرح . لكن سبق أن قلنا

إن المسرح المعاصر حاول أن يزيل الحد الفاصل بين خشية المسرح والصاله . وكان مسيله إلى ذلك تحريك الممثلين في المكانين معا . فكثيرا ما نرى الممثلين يدخلون من بين صفوف المتفرجين ويمتلون خشية المسرح ، أو نراهم ينزلون بين المتفرجين ويحاطبونهم مباشرة ، وكأنهم جزء لا يتجزأ من العرض . نسوق مثالا لذلك المسرحية التي قدمها المخرج الألماني ب . شتاين « أجامنتون » في مهرجان الحريف في باريس عام ١٩٨٠ اختار شتاين لعرض مسرحيته مكانا في ضواحي باريس يتطلب من المتفرج شيئا من الجهد للوصول اليه . والمكان ذاته قاعة أحد قصور الثقافة ، وضعت فيها مقاعد خشبية متدرجة نسبيا ، يجلس عليها المتفرجون بشرط أن يمدوا سيقانهم أمامهم أو يثنوها تحتهم . وأراد المخرج أن يؤكد هذا أن الوضع التقليدي المريح للمتفرج قد انتهى . وعندما دخل أجامنتون - في الجزء الأول من الثلاثية - لم يدخل من الكواليس ، لأن لا وجود لها ، وإنما دخل من جانب المسرح ، من أعلاه ، وهبط إلى مكان العرض على منصة تسير على قضبان . وأعلن عن قدومه وسبقه ضرة قوى . أما الكورس في هذه المسرحية فمكون من المجازي الذين يلبسون الملابس الحديثة والقبعات ، أحيانا يظل الكورس على خشية المسرح ، وأحيانا أخرى يتجول أفرادها بين المتفرجين ، وسط الظلام ، وهم يسكون بطاريات محدودة الضوء . أي أن الكورس يحول للمتفرجين ، في لحظات ما ، إلى ممثلين . وتحركاتهم هذه تتفق كل الاتفاق مع المفهوم الاغريقي للكورس ، حيث يرمز هذا الأخير إلى سكان المدينة كلها ، ويصبح مندوبا للجمهور ، يشهد الأحداث ويعلق عليها .

وعندما يتحرك الممثل في المكان المرئي المحسوس ، يستغله - إذا صح هذا التعبير - ما أمكنه ذلك . لكن ، يوجد إلى جانب هذا المكان المرئي مكان آخر لا يرى ، يتحرك فيه الممثل بخياله مستخدما الكلمة ، لا الحركة . هذا المكان مائل في النص الدرامي ، لكنه لا يقبل التصوير . أي أنه موجود ، لكن خارج نطاق خشية المسرح . وقد تستبدل الحركة بالصوت أو الصورة في الإشارة إلى هذا المكان . إذا دخل الممثل مرتديا معطفا واقيا من المطر مبتلا ، دل هذا على أن المطر يتساقط في الخارج .

وحركة الممثل - لا تحركاته - غنية بالمعاني أيضا . لذا ، حاول بعض المخرجين أن يجعلوا من جسم الممثل ، الذي تصدر عنه تلك الحركة ، مركزا للعرض . وأشهر هؤلاء المخرجين قاطبة هو البولندي جروتوفسكي الذي قام ، منذ عام ١٩٦٠ ، بتجارب شهيرة ، سواء في مجال أداء الممثل أو في طريقة استخدام مكان التمثيل . وبذا ، جدد في كل عرض قدمه ، بل أحيانا في العرض الواحد ، العلاقة بين الممثلين والمتفرجين ، وحاول أن يثير الحياة الداخلية لدى المتفرجين بتعطيمهم كافة العقبات ، والكلشيهات الذهنية التي تحول دون الوصول إلى لاشعورهم . ومن ثم ، كان من الضروري أن تكون الوسائل المستخدمة مختلفة في كل عرض . لم يتأثر جروتوفسكي بآرثو بقدر ما تأثر بستانسلافسكي . فلقد طلب من الممثل أن يبلغ أبعد الحدود في أدائه ، وأن يصل إلى التجريد إلى العمل المضني الذي يجعله يسيطر على جسمه يوما بعد يوم ، ويعرف أعماق ذاته الخفية . وبالفعل ، إذا استبعدنا كل المفاهيم المسرحية ، وبحثنا عن جوهر المسرح ونواته ، وجدنا المتفرج والممثل وجهها لوجه . هكذا ، يقع عبء المسرح كله على كاهل الممثل ويدعوه جروتوفسكي إلى العثور على مسيله الاصيل ومعرفة طبيعة وظيفة بين البشر . فهو الفنان الوحيد الذي يستطيع أن يحطم كل العوائق ، ويطلق الفنان لنزعاته الخفية ، ويخرجها إلى حيز الوجود عن طريق الجسد ، جسده هو ، أمام

الأخرين ، وكأنه قربان يقدم نفسه على خشبة المسرح . يجب أن يخضع الممثل للتدريب الدقيق الذي يتطلب منه التفاني والخضوع في آن واحد ، ولا ينبغي أن يسعى إلى طلب التصفيق . بل يجب أن يقدم ، أثناء الاحتفال المسرحي ، مرتدياً ثياباً بسيطة ، ووجهه خالٍ من المكياج ، في مكان بسيط المعمار ، تحت إضاءة تقتصر على عنصرها الجوهري . في هذا المسرح « الفقير » ، على حد تعبير جروتوفسكي يحرم الممثل من العناصر التي يستند إليها عامة ، ويتمثل مكان العرض كله في جسده ، والحركات التي تصدر عنه .

وعن الأشياء نقول أن وظيفتها الأولى في المسرح هي أن تملأ ، أو تعبارة أدق ، أن تشير إلى كونه مكان العرض المسرحي . هذه الأشياء هي التي تعطي خشبة المسرح طابعها المحسوس ، إذن ، هي التي نعي أن المسرح مسرح له طابع مزدوج ، واقعي ولا واقعي ، فوجود الأشياء في المكان هو الذي يقول أنه مكان العرض المسرحي . إذا وضع مقعد على خشبة المسرح ، كان معناه مختلفاً عن المعنى الذي يتخلده لو أنه وضع في الصالة . علاوة على أن الأشياء تملأ المكان ، وتجسد نسبه ، وتدل على أنه يحاكي مكاناً حقيقياً ، كما أنها تلعب دور الوسيط بين مكان العرض والممثل . فالأشياء تظل ثابتة جامدة في مكانها ، إلى أن تمتد إليها يد الممثل وتمسك بها ، وتقلها أو تستخدمها . كذلك تلعب الأشياء دور الوسيط بين أجسام الممثلين ، فهي تلعب دوراً في تمثيلهم المتبادل ، وعلاقاتهم الجسمانية والنفسية . مثال ذلك كل العروض التي نرى فيها مائدة طعام . يتضح من كل هذا أن الأشياء في المسرح وسيلة لا يراى العلاقة المباشرة بين البشر ، وبين البشر والعالم . من هذا المنطلق لا تظهر الأشياء على أنها كذلك ، وإنما تقيم علاقة مباشرة فيما بينها وبين نشاط الكائن البشري على المسرح ، يمكن أن يظهر اسكاني يصلح الاحلية ، أو يتأه يباشر عمله ، أو شخص يتحدث في التليفون . يمكننا المسرح من استكشاف ديناميكية الأشياء ، وهي على علاقة مباشرة بديناميكية العلاقات الانسانية .

وفي المسرح المعاصر عمد الكتاب إلى استخدام الأشياء بطريقتين أساسيتين : « ١ » ملء الفراغ بالأشياء ، أو إفراغه . ولعل أ . يونسكو أشهر الكتاب المعاصرين في هذا الصدد . فلقد جعل من تعدد الأشياء وتكاثرها مبدأ أساسياً أشار به إلى الاضطراب الذي يشيع في النفس البشرية ، ويتربضها الشخصيات أو لتحلها ، عند يونسكو ، نجد على خشبة المسرح عدداً كبيراً من الخرافات ، والبيض ، والكراسي ، والقداح الشاي .. الخ . بل لقد جعل لأحدى الشخصيات النسائية ثلاثة أنوف . هذا في الأثناء التي قلل فيها يكييت من عدد الأشياء - وهو من كتاب العشب مثل يونسكو - وجعل لها معنى مختلفاً . ففي مسرحيته « في انتظار جودو » ، جعل الشيء الوحيد الذي يرى في مكان العرض شجرة جرداء في الفصل الأول ، وتورق وتحضر في الفصل الثاني . وكثرة الأشياء في العرض الذي قدمه ر . بلانشون عن « أرتو آدموف » لها معنى جمالي ، ففي هذا الكم من الأشياء المتناثرة المتجاورة على البلاتو ، نرى صورة مقنعة لقوض الأشياء في علتنا المعاصر ، عالم غزته الأشياء . أما إفراغ المكان من الأشياء ما أمكن ، في العرض الذي قدمه سترهبر عن « الملك لير » فبدل على التجريد المأساوي ، وصغر الإنسان في مكان يسوده العف ، وفي هذا العرض ، استبدل المخرج الأشياء بالأضائة وأعطاها معنى استعارياً ، بالأضائة . عزل الأشياء ، وجعل البياض يكسو الوجوه ، وأضفى على الملابس طابعاً تجريدياً ، وجعلها تصور العاصفة وثورتها .

أي أنه جعل من الأضائة شيئاً ، « ٢ » الوسيلة الثانية صورة مقنعة عن العالم - بدون الالتجاء إلى المحاكاة - بتوسيع خشبة المسرح أو تضيقها ، إلى مالا نهاية ، وذلك بتغيير حجم الأشياء أي بتكبيرها أو تصغيرها

هذه بعض علامات حاولنا ان نضعها على الطريق ، من أجل فهم المكان المسرحي ودراسته . ولعلها بما فيه الكفاية على أهمية ذلك المكان وتكوينه ، وإشكاله ، وعناصره ، الخ . . . لكنها مستغفر حتما مع التجارب الجديدة ، والأبحاث التي تجري كل يوم في هذا المجال . . . والسؤال المطروح هو : أين تقف هذه التجارب ، وإلى أي النتائج تنتهي ؟ إلى تغيير جذري أم عودة إلى الوراء ؟ وأيا كانت النتائج ، فهي تنم عن تفكير دائم في الطريقة التي نجعل من المسرح فنا قادرا على منافسة السينما والتلفزيون . . .



Bibliographie : المراجع

Anne Ubersfeld ; Lire Le theatre

Paris , Editions sociales , 1978

L'espace theatral

Paris , CNDP , 1980 (no=45)

Le Lieu theatral dans la societe moderne

Paris , CNRS , 1966

Le Theatre

Paris , Bordas 1980

Samia Assad Chahine ;

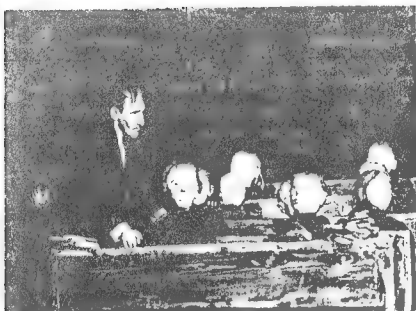
Regards sur le theatre d A ½ Adamov

Paris , Nizet 1981 .

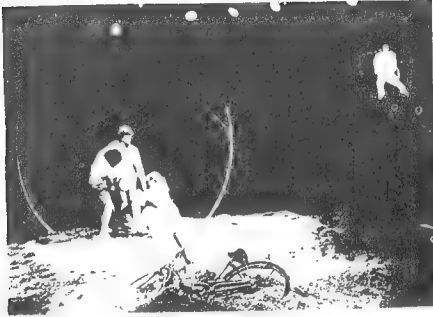




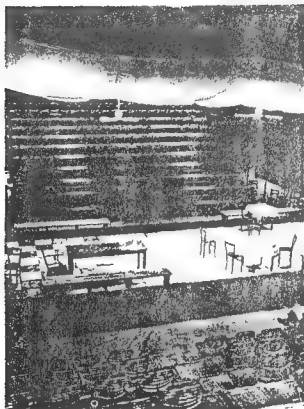
المسح الفلوري في جامعة تكساس، يوليو ٢٠٠٥، مركز بحوث النسخ ٢٠٠٥، ألبير



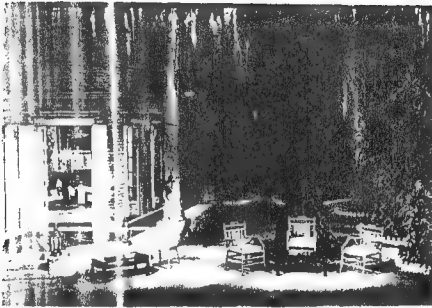
المخرج البولندي ت. كاتيرد يخلق مع الدمى ، في مكان واحد ، في مسرحيته « التصلب الميت »



مشهد من مسرحية أ. آدميوف ، أدور أن الصيف حاد ، في الزكن الأيمن من الصورة ، الشخصية التي تحمل وحملها .



غرفة مسرح مستطيلة ، مقاعد المخرجين على جانبي المسرح



الصالون البروجوازي في إحدى مسرحيات «البوقفار» .

إننا نريد في هذا المقال إلقاء الضوء على واحد من أهم المناهج الدراسية التي تعنى بتطبيقها مدرسة « النقد الجديد » في فرنسا ، وهي المعروفة باتصالها الوثيق بحركة العلوم الانسانية التي شهدت تطورا عظيما خلال الثلث الثاني من القرن العشرين ، تطورا يرتبط منهجا وفلسفة ، بديوع علم اللغة البنيائي الذي وضع لبناته العالم السويسري « فرديناند دي سوسير »^(١) في أوائل هذا القرن .

ولربما بدأ اصطلاح المدرسة لفظا مبالغا فيه لأول لحظة ، بسبب تعدد الاتجاهات واختلاف التيارات التي تسود في إطار البنيائية أو البنيوية ، إلا أن ما يشفع لنا في استخدام لفظ « المدرسة » هو اشتراك جميع هذه التيارات والاتجاهات في عدد من المبادئ الثابتة التي تشكل فلسفة النسق البنيائي وتحدد وظيفته ، فالاتجاه النفساني الذي تمثله مدرسة جاك لاكان واجتهادات شارل مورون ، والاتجاه السلخوي أو الانحسار السيميولوجي أي ذلك الذي يعالج النصوص الأدبية وغيرها على أنها جزء من علم الدلالات والإشارات (مدرسة رولان بارت)^(٢) يرتبطون جميعا برؤية تتخطى ظاهر النص لتبرز فيه بنية صورية تكون بالنسبة له بمثابة الحوامل اللغوي والنسق الفكري والأيديولوجي . بمقابلة أخرى تتفق جميع هذه الاتجاهات على رفض مبدأ القراءة الانطباعية التفتيتية للنصوص كما تقوم على تجاوز فكرة الثنائية التقليدية التي تربط بين حياة الكاتب من جهة وبين المؤلف الأدبي من جهة أخرى ، فالمعمل الأدبي لم يعد ينظر إليه على أنه مجرد تعبير لحلجات الكاتب وانطباعاته الذاتية الأمر الذي يدفع الناقد إلى دراسة الإنسان وحياته من خلال الكتاب أكثر

الرؤية الاجتماعية في النقد الفرنسي المعاصر

محمد علي الكروي

أستاذ الحضارة الفرنسية
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique generale, paris, payot, 1969.

(١)

لقد جمعت لي هذا الكتاب الدروس الثلاثة الشهيرة التي ألقاها فرديناند دي سوسير في جامعة جنيف من عام ١٩٠٦ إلى ١٩١١ وقد كتب هذه الدروس أن تنبع أسس علم اللسان الحديث .

(٢) راجع مقال الأستاذ الدكتور إحد أبو زيد : النصوص والإشارات - قراءة في فكر رولان بارت ، عالم الفكر ، المجلد الثاني ، ١٩٨٠ ، ص ٣٣٠ .

من الاهتمام بالكتاب نفسه وفن المؤلف ، ولم يعد ينظر إليه على أنه نتاج أو صورة مباشرة للواقع الذي يعيش فيه الكاتب على طريقة التحليل الواقعي المباشر للمؤشرات ، ولم يعد يقدر كلون من السياق أو المجال لالتقاط العبارات الماثورة والجمل الرائنة المؤثرة التي قد تصادف هوى في بعض النفوس أو لا تصادف .

إن المدرسة البنيائية تعالج ، في الواقع النصوص الأدبية معالجة لا علاقة لها بما افتناه من موضوعات التلوق الفني أو الإحساس بالجمل والتعبير عنه ، كما أنها لا تُنقِ إطلاقاتها بأغراض الكاتب وقصده أو لنجاحه أو فشله في توصيل رسالته وأهدافه ، إذ أنها ترمي ، في واقع الأمر ، إلى دراسة الأدب دراسة علمية موضوعية تقوم على تحديد وظائفه وأنساقه وأنماطه ، الأمر الذي يتيح إقامة علم للأدب موضوعه تصنيف أنواع الكتابة الأدبية وتحليلها . لذلك يجلو لرواد هذه المدرسة النقدية أن يتحدثوا عن « أدبية » الأدب (La litterarite)^(٣) .

إن هذه النظرة تقوم على مفهوم « الانتاجية » الذي يخالف تماماً النظرة الاستهلاكية أو الاستمتاعية للأدب إذ أن الأدب لا يقدم لنا من خلال هذه النظرة الانتاجية على أنه صادق ومعبّر أي مطابق لواقع ثابت لا تتجاوز فيه عملية التفسيرات أحداث ألوان بسيطة وساذجة من الانفعالات والعواطف كالشحمس والاعجاب أو الحسرة والرهبة ، وإنما يقدم لنا في صورة « عمليات » إنتاجية لصور وإشارات ودلالات تؤدي وظائف معينة ومحددة تناظر بها عملية الإنتاج الأدبي من خلال استراتيجية عامة تخدم طبيعة علاقاتها الدينية بمستويات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية للواقع الذي نعيش فيه أو لواقع الحقب التاريخية على الدراسة .

ولقد تبلورت هذه النظرة في نطاق جماعة جملة (Tel Quel) التي تعمل على صياغة نظرية مادية بحثية في الكتابة^(٤)، وفي مجال الرواية الجديدة التي ينظر لها الكاتب والروائي جان ريكاردو (قضايا الرواية الجديدة ١٩٦٧ ومن

Tyrtan Todorov, "Les categories du recit litteraire, in Communications, no 8, 1966, p. 125.

(٣)

يطلق تودوروف : « إن دراسة « الأدبية » ليس الأدب كمد الصيغة التي - منذ قرابة حسون عاماً - ألفت إلى ظهور لول اتجاه حديث في الدراسات الأدبية وهو الشكلية الروسية . كان المراد بجملة « جاكسون » هذه إعادة تعريف موضوع البحث ، ومع ذلك فذلك لشيء طويلاً فهم معناه المعرفي . فهي لا تهدف إلى إحلال دراسة ميكروية على المنهج الماركس (الفلسفي الاجتماعي أو الفلسفي) الذي كان سائداً حتى هذه الأوبة : فهي في حال لا يمكن الاكتفاء بوصف المؤلف ما ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون معاداً لعلم (وكان الأمر بعدد علم معاداً) إنه من الأصوب أن نقول : بدلاً من إبطال المؤلف الأدبي على نوع آخر من الخطاب ، فنفسه هنا على الخطاب الأدبي ، نقوم بدرس لا للمؤلف نفسه ولكن احتمالات الخطاب الأدبي التي جعلت هذا المؤلف ممكناً : على هذا النحو نستطيع للدراسات الأدبية أن تصبح علماً للأدب ، ص ١٢٥ .

Theorie d'ensemble, Paris, Ed. du Seuil, 1968.

(٤) يقدم لنا هذا الكتاب الذي تتفرع مجموعة كبيرة من كبار المفكرين المحدثين في تأليفه عناصر كتابية لصياغة نظرية مادية متكاملة في فن الكتابة الحديثة ، وأهم هؤلاء المفكرين : ميشال فوكو ، رولان بارت ، جاك دريدا ، فليب سولتز ، جوليا كريستيفا ، وتطبيق هذه النظرية على هؤلاء المفكرين أنفسهم كما تطبق على معظم كتاب الرواية الجديدة وأهمهم كلود سيون ، وآلان روب - جريه وروبير بنيه كما تطبق على تطور الرواية الجديدة الأخرى كان ريكاردو وفيليب لوس أنترس والمسائل الفلسفية جاك لاكان .

يمكن تلخيص العناصر الأساسية لهذه النظرية في ثلاث نقاط رئيسية :

أ - لا يمكن للكتابة أن تكون في واقعها إنتاجية فنية : للكتابة لا قبل للواقع بل هي ما تنتج والواقع الخاص بها . إن عملية الكتابة ، يقرر لنا ميشال فوكو ، تولد الحقل وترتبط به بطريقة مركبة ، فهي تنظر على معنى وصفاً على السواء . إنها تفترض « مسافة لا تخص الممثل أو الملاحظ أو المظهر أو السرور » ، مسافة تقدم لنا ، في حالة مجردها ، ترميزاً من السطور المصورة . أي أن اللغة بفضل قدرها الخيالية أو التصويرية مسافة الأشياء بالنسبة لما هي كائنات المصنعي ، يظهر فيه الوجود الخيالي للأشياء . ص ١٩ ، ٢٠ .

ب - الكتابة تنظم التاريخ : أي أن الكتابة لا تتركز على الذات أو التاريخ ، والمقصود بذلك استبعاد أية علاقة ذاتية بين الكاتب والكتابة ، للكتابة كعمل الكاتب وتوجيه وليس كمنهج أو استبعاد مفهوم الشمولية التاريخية الخفية التي تجعل من الكتابة نسخاً ومزجاً مبرمجاً . الهدف من ذلك هو تحرير عملية الكتابة من المؤثرات الذاتية والأيديولوجية بحيث تصرخ هي التاريخ كمنهجية من البنيات المنطقية . ص ٩ .

ج - الكتابة ليست ذاتية للكتابة : أي أن الكتابة ليست مجالاً لإبراز الحقيقة وإنما هي مكان قديم يظهر فيه النص كصيغة تفترض العلاقات بين الكتابة والكلام وبين الممثل والكلام . ص ٩ .

لقد عمل لوسيان جولدمان على بلورة بعض المفاهيم الاجتماعية « اللوكاتشية » في أعمال ودراسات كثيرة أهمها كتابه عن الرؤية التراجيدية عند باسكال وراسين الذي اختار له عنوان « الإله الخفي » ودرسته عن مالرو في كتابه « من أجل علم اجتماعي روائي »^(٢٠).

أجل نظرية للرواية الجديدة (١٩٧١) . إلا أن النقد الجديد ، في الواقع بدأ قبل أن تسود هذه النظرة المعادية التي تعنى ، قبل كل شيء ، باستخراج مجموعة من القواعد والقوانين الخاصة بإنتاجية النص الأدبي الذي يكاد يجعل من هذا الأخير ضرباً من الآلة المنتجة للصور والمعاني . ونحن نريد ، بصفة خاصة ، أن نبرز خصائص المدرسة الاجتماعية التي ألقى أسسها المفكر المجري الشهير لوكاتش في كتاباته المتعددة عن « الرواية التاريخية » و « نظرية الرواية » والتي بلورها على وجه الدقة ، في فرنسا الفيلسوف الاجتماعي لوسيان جولدمان ، صاحب منهج البنائية التوليدية .

إن لوسيان جولدمان يريد أن يفيد من علم الاجتماع وخاصة ما يصطغ منه المنهج المادي في تفسير الظواهر الثقافية بعامة والأدبية بخاصة ، إنه يريد ، على وجه التحديد إقامة لون متخصص من علم الاجتماع هو علم الاجتماع الأدبي . وليس من شك في أن المقصود بهذا العلم ليس مجرد دراسة المؤثرات الاجتماعية في العمل الأدبي أو الاستدلال عن طريق العمل الأدبي على صورة المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب ومدى تأثيره به وتفاعله معه أو مدى صلق الكاتب في التعبير عن أهم مظاهر مجتمعه وأشكاله إذ أن هذه كلها أمور بسيطة ميسرة ليست جديرة ، في نظر هذا الكاتب ، بأن يُعفى بها علم الاجتماع لأنها لا تحتاج في واقع الأمر ، إلى تخصص دقيق أو درية معينة بمناهج وفنون علم الاجتماع ، كما أنها لا تقوم على إدراك الخلفيات الاجتماعية التي يجب أن تكون هي الأساس الذي يقيم عليه عالم الاجتماع تفسيره للظواهر الأدبية أو الفنية ، ومن ثم يتبين لنا أن علم الاجتماع المقصود هنا لا يتخلو من خلفية فلسفية توجهه وترسم له إطاره العام ومنهج المميز . ولقد قلنا أن المقصود بهذا هو اصطلاح المذهب المادي الجدلي الذي طبقه « جورج لوكاتش » وجاؤوا عن طريقه ، بالرغم من المزالق الميجلية التي وقع فيها ، بإيجاد آفاق من التوافق بين الأبنية الصورية للأعمال الأدبية والفكرية وبين الأبنية التنظيمية للمجتمع الأوروبي لاسيما في بداية قيام الرأسمالية .

ونحن إذا أردنا أن نفهم بدقة أكثر المقصود بهذا التوافق ، علينا أن نعرض للدرس والتحليل لبعض نظريات لوسيان جولدمان الأساسية في كتابه « الإله الخفي » وكتابه الآخر عن « علم الاجتماع الروائي » .

يحاول الكاتب في دراسته الأولى أن يطبق مفهوم « رؤية الوجود » (*Weltanschauung*) الذي يستمدته من كتابات « لوكاتش » ليطبقه على مفهوم الرؤية المأسوية التي تميز مسرح « جان راسين » وكتابات المفكر الديني والعالم « بلز باسكال » والمقصود هنا برؤية الوجود هو الرؤية الشمولية التي تميز الطبقة الاجتماعية وتحدد موقفها الكلي من

Lucien Goldmann, *Le dieu caché*. Paris, Gallimard, 1955.

(٢٠)

Lucien Goldmann, *Four une Sociologie du roman*. Paris, Gallimard, 1964

يبدأ أعمال جورج لوكاتش معروفة ومعرض منها مترجم في العالم العربي . إذ للدراسات الخاصة بـ لوسيان جولدمان ما زالت في بدايتها والملاك تزداد أن تشير هنا إلى دراسة الدكتور جابر صasseur المركزية من « البنية التوليدية » في مجلة « لصور » العدد الثاني ، يناير ١٩٨١ . وهي بداية طيبة تشهد بها زهد استكمالها ، إلا أنه إذا كان لوسيان جولدمان مجهولاً في الشرق العربي ، فإنه ليس كذلك في بلاد المغرب العربي وخاصة في الجزائر . ونوه أن تشير هنا إلى الدراسة الجيدة التي قدمها طاهر لبيب جديدي عن الفكر الماركسي عند العرب وناول فيها تطبيق منهج جولدمان في الاجتماع الأدبي ، وهي عبارة جديرة بالترجمة :

Tahar Lahib Djedidi, *La poésie maotresse des Arabes. Contribution à une sociologie de la littérature arabe*. S.N.E.D. Etudes et Documents. ALGER, 1972.

المجتمع الذي تعيش فيه وتمارس من خلاله نضالها لتحقيق مصالحها ومطامعها . ويجدر بنا إبراز هذا الجانب الشمولي في الرؤية الخاصة بالطبقة الاجتماعية ، لأن الطبقة تختلف عن أي تقسيم فئوي آخر في المجتمع نظراً لأنها تتسم بسمّة خاصة أساسية ألا وهي كونها بناء اجتماعياً كلياً كبيراً (macro-sociologique) يقدم منظوره الأيديولوجي في شكل صيغ وحلول عامة للمجتمع ككل وإن كان يشكل هذا المنظور في الوقت نفسه مدخله الخاص إلى هذا المجتمع . ومن ثم تصبح هذه النظرة الطبقيّة ، بهذا المفهوم الشمولي ، نظرة متكاملة للحياة والمجتمع والوجود فهي لا تقدم من قبل الطبقة على أنها خاصة بها فحسب ، وإنما تقدم في صورة قضية عامة تضع في الاعتبار ماضي المجتمع وحاضره ومستقبله ، وهذا ما نراه بجلاء في طرح قضية الحرية والديمقراطية بالنسبة للطبقة الليبرالية وقضية العدالة الاجتماعية بالنسبة للطبقة العاملة والفئات الكادحة .

على هذا النحو نجتمع الطبقة ، في نظر جولدمان ولوكاتش ، بين الخصوصية والشمولية ، ومن هنا كان التقاطعها ببعض الأشكال الفنية والأدبية والفكرية أمراً مفقولاً . إلا أن هذا الالتقاء لا يمكن أن يكون بسيطاً أو ألياً كما هو الحال في منظور المؤثرات التقليدية . ولكن لا بد لنا هنا من وقفة لتساءل كيف يتم هذا الالتقاء بين ضمير طبقة معينة وبين الرؤية التي تتميز عملاً عمداً يقوم به كاتب فرد ؟ لاشك أن أي فرد من أفراد المجتمع لا يعيش في فراغ ، وإن كانت له خصوصيته وسماته الشخصية المميزة ، إلا أن جولدمان ذهب هنا ملتبساً خاصاً فهو يقيم علاقة عكسية بين جودة العمل الفني ويزور السمات الشخصية أو الفردية الضيقة للكاتب : إذ أنه كلما كثرت هذه السمات وتضخمت قلت جودة العمل الفني وتضاءلت قدرته التعبيرية الاجتماعية . ومن هنا كانت نظرة لوسيان جولدمان إلى المجتمع على أنه الخالق أو الصانع الحقيقي للأعمال الأدبية والفنية العالية على أساس أن الأديب أو الفنان العبقري هو الذي يستطيع بقدرته التعبيرية المخارقة ودقة حسه البالغة أن يصوغ في شكل فني للمطامع والمضامين الفعلية أو الممكنة للطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها أو التي يتعاطف معها . على ضوء هذه المفاهيم وجد لوسيان جولدمان أن بأسكال وراسين عبرا من خلال نظرتيهما المأسوية إلى الوجود عن رؤية تشاؤمية قاسية ميزت الحركة الدينية المعروفة في القرن السابع عشر باسم الجانسينزم (Le Jansenisme) وبلورت الوضع اليائس لطبقة محددة من المجتمع الفرنسي وهي طبقة « نبل الإدارة والقضاء » . وما يؤثر عن هذين الكاتبين العظميين أنها يتيمان إلى هذه الفئة الاجتماعية ويمتثلان هذا المذهب الصارم^(١) من مذاهب الكاثوليكية ، وعليها أن تتعامل الآن كيف يتم الالتقاء بين هذه المستويات الثلاثة : المستوى الاجتماعي ، المستوى الديني ، والمستوى الأدبي أو الفكري ؟ .

(١) يرجع اسم هذا المذهب ، الجانسينزم ، إلى مؤسسة الرهبان البلجيكي (Jansenisme) الذي حاول تقديم ضرب من التفسير الجبري لبعض آراء القديس أوغسطين ، ولقد ضمن هذا التفسير كتابه المشهور (L'Augustinus) الذي لم يجر في فرنسا ، إلا بعد وفاته ، إذ أنه لم ينشر إلا في عام ١٦١٠ وبعد هذا ذلك على من عهدين أسبسين :

١) عقيدة سبق الاختيار من قبل الرب (predetermination).

ب) عقيدة الحركة الثالثة بذاتها (La grace efficace) الأمر الذي يخلق حرية الإنسان تماماً ولا يعطيه أي دور إيجابي في انتقال روحه . وكان هذا التفسير الجبري يتعارض مع تفسير الرهبان الأسباني ، حويلنا ، الذي يقول بوجود دبركة كاثية ، أودعها الرب في ضمير الإنسان وهي كاثية لا تقاوم أو لا تقاوم بلقاء واجبه للقرض عليه من قبل الكتيبة . وكان أتباع هذا الرأي الأخير هم اليسوعيون الذين تأسست حركتهم في أسبانيا في القرن السادس عشر . ومن ثم كان الخلاف دينياً بين هؤلاء ، ولوكاتش .

Antoine Adam, *De mysticisme à la révolte. Les Jansenistes au XVIIe Siècle*, Paris, Fayard, 1968.

يبدأ جولدمان بمعرض موقف نبلاء الإلدة (La Noblesse de robe) وهي في الأصل جماعة من البرجوازية القضائية والإلدة الثرية التي اشتهرت وظائف الدولة حينما شرع ملوك فرنسا منذ نهاية القرن السادس عشر في بيع بعض منها لشد حاجاتهم المتزايدة إلى المال بسبب الحروب المستمرة والإنفاق الطغلي المتزايد وذلك مقابل منح هذه الجماعة الألقاب والامتيازات التي ترتقي بها إلى مرتبة النبلاء. ولقد تدعم موقف هذه الطبقة الجديدة بقانون «لا بوليت» (La Paulette) لعام ١٦١٠ الذي يمنحها حق توارث هذه الوظائف العلية، الأمر الذي يخلق من هذه الفئة طائفة مختارة ومختلفة على نفسها، فهي قد انسلخت من جهة عن البرجوازية ولم تستطع من جهة أخرى أن تنمذج في طبقة نبلاء الدم أو العرق اللين كانوا ينظرون إليها نظرة ملوها بالاحتقار والأزدراء نظراً لحدادتها وانفصالها إلى العراقة والمحتد. ولقد تضوحت هذه الجماعة واستقرت في معظم المراكز الإدارية الهامة بالمملكة الفرنسية، الأمر الذي كفل لها قدراً من القوة واليأس جعلت تشكل مع خطراً على الدولة، ولقد تجل ذلك حينما اشتركت مع نبلاء الدم والأمراء في ثوري «لافرون» (La Fronde) ضد السلطة الملكية عام ١٦٤٨ وعام ١٦٥١، الأمر الذي دفع لويس الرابع عشر حينما استولى بنفسه على مقاليد الحكم عام ١٦٦١ إلى تقليص دور هذه الطبقة وإسحال رجاله الأوفياء في وظائف الإدارة (les intendants) بدلاً منها، ومن هنا وجدت هذه الطبقة نفسها في مأزق تاريخي، فهي لم تعد تلعب دوراً أساسياً في السلطة أو المجتمع ولم تعد تعتمد أي أمل على المستقبل بعدما توطدت أركان الحكم المطلق وتأكدت سلطة الملك إلى درجة تقضي فيها تماماً على عريدة نبلاء الدم أنفسهم. إن هذا الوضع التاريخي هو الذي دفع جولدمان إلى تصور نوع من التوافق بين موقف هذه الطبقة اليلسة وبين مضمون الحركة الدينية الجديدة التي تقطن تماماً كل دور حرية الإنسان وإرادته.

إن ارتكاز حركة «الجانسينزم» على هلمين للبدان المستملين من تفسير متطرف لكتابات القديس «أوغسطين» يجعل من الإنسان آلة طعية لا حول لها ولا قوة بين يدي الخالق الجبار إلا أن الأمر الغريب في هذه النظرية الدينية الجديدة هو نبذها لإرادة الإنسان ورفضها لأي لون من ألوان الحرية البشرية، الأمر الذي يدفع الناس إلى حياة ملوها بالقلق والرهبة فالؤمن الصادق يريد أن يطمئن ولكن لاقدرة له على ذلك، وأق له أن يطمئن وإرادة الله بالنسبة له سر مغلق لا طائفة لمخلوق على اكتشافه، وقدر عظيم لاحيلة لإنسان في الثبات أمامه، وهل تخرج فكرة «الرهان» عند باسكال عن هذا التصور؟ بالطبع لا. إن رهان المؤمن في تصور باسكال الذي يقيم الايمان على قوة المفارقة وعلى غياب العقلانية، هو قبوله طوعاً أو كرهاً بالمخاطرة لأنه لا يستطيع أن يحيد عن شريعة الله، فهو قد اختار القيم العصادقة والمبادئ السامية التي عليها عليه ضميره لأنه يؤمن بالحق من أجل الحق وليس انتظارا لثواب أو خوفاً من عقاب، من ثم يشبه باسكال وضع المؤمن بمسافر أمام سفينة وحيدة، هي سفينة الايمان عليه أن يستقلها حتى وإن لم يقمضن وصورها به إلى بر الأمان، فالطريق محفوفة بالمخاطر واحتمال العواصف والأعاصير ليس يستبعد.

أما بالنسبة لتطور المأساة عند جان راسين، فإن جولدمان يجد علاقة صورية بين البناء التراجيدي عند هذا الكاتب وبين تطور الحركة الدينية المشار إليها، والجدير بالذكر أن نقطة الالتقاء الرئيسية تتمركز حول تعريف هذا الباحث لمجرى المأساة، فهو يعرف هذا المجرى بأنه رفض تام وقاطع لهذا الوجود المزيف، وبأس تام من أي إصلاح يمكن أن يتم فيه. ومن ثم كان الموقف اللاسوي الصادق موقفاً بالغ التطرف لا يقبل أي جدال ولا يرضى بأية مساومة.

بيد أن هذا الموقف التراجيدي النمطي أو المثالي يصعب تحقيقه مسرحياً بهذه الصورة ومن هنا كان انطباقه على مسرح راسين غير مؤكد دائماً، الأمر الذي يضفي على هذا المسرح بعض المواقف التي لا تتلاءم مع هذه الصورة التراجيدية الصارمة مثل إدخال المفاجأة التاريخية على نهاية مسرحية « باجازيت » وتدخل الآلهة لإنقاذ البطلة من الموت في مسرحية « الفيجيني » ومحاولة أندرومكك للثأور والمداورة لإنقاذ ابنتها في المسرحية التي تحمل اسمها ، فجولدمان يعتبر أن مثل هذه المواقف قد تعطي للبطل بصيصاً من الأمل أو موضحة من التناقض الأمر الذي يتناقض مع جوهر الرؤية التراجيدية ، ولربما تكون مسرحية « بيرينيس » هي أقرب المسرحيات من هذا النموذج إذ أن بطلة هذه المسرحية الأميرة الفلسطينية « بيرينيس » تعتقد بأن حبها للأمير الروماني « تيتوس » هو مثلها الأعلى والقيمة العليا التي لاتعدل عنها ولا تحيد ، ومن ثم فهي لاتغير موقفها حينما يتعلم على هذا الأمير الزواج منها بعد تنويحه امبراطوراً نظراً لأن القوانين الرومانية تمنع الزواج من الأجانب ، إننا نرى الأميرة تقدر موقف الإمبراطور وتضحيته بحبه من أجل بلده كما تراها ترفض الزواج من أمير آخر يريهم بها حبا وتفضل الأزواء بعيداً عن هذه الحياة ويريقها .

إن جولدمان يحاول أن يطين بين هذا المفهوم التراجيدي المثالي وبين موقف مشابه داخل حركة « الجانسينزم » نفسها وهو موقف مؤسس هذه الحركة في فرنسا الأب « دي فرجييه دي هوران » الملقب « بسان سيران » وموقف ابن اخيه « سان مارتان دي باركوس » و « بليز باسكال » العالم والمفكر الشهير نفسه ، فهم يقفون جميعاً من خصوم مذهبهم أي من النظام الملكي واليسوعيين موقفاً متشدداً لا يقبل المهادنة ، بيد أن هذا الموقف يتغير بعض الشيء حينما يدين البابا هذه الحركة ويفرض على الكنيسة الفرنسية نوعاً من الوفاق المؤقت تبرز خلاله تيارات توفيقية داخل الحركة نفسها ويقوم ببلورتها الكاتب « أنطوان أرنو » ، غير أن ذلك ينتهي بالفشل ونجدد الخلافات ، الأمر الذي يدفع الملك لويس الرابع عشر إلى هدم دير راهبات « بورويال » وتشتت جميع أتباع هذه الحركة^(١) .

إن محاولة جولدمان لتلخيص - كما قلنا - في إيهاد نوع من التوافق بين تطور بناء المأساة الراسينية وتطور حركة « الجانسينزم » التي كان يعايشها راسين نفسه نظراً لامتثاله إليها وتعاطفه معها ، ويتم ذلك بالنسبة لجولدمان بتجريد هذه المسرحيات من إطارها الأسطوري وتصنيف مضامينها وفقاً للعلاقة الرئيسية التي تربط بين البطل المأسوي وبين العالم الخارجي وهي أساساً علاقة تناقض جذري وسلب مطلق ، لأن البطل غالباً ما يتمسك بالبدني والقيم التي يؤمن بها والتي تمثل بالنسبة له الغاية التي يسعى إلى تحقيقها وهي غاية لا تحقق عادة في هذه الحياة الفانية ، ومن ثم كان ظهورها في هذا الوجود المباشر أمراً يكاد يكون مستحيلًا لأن المجتمع الذي تسيطر عليه قوانين المنفعة وتعميه المصالح المباشرة لا يفهمها ولا يؤمن بها . وليس من شك في أن هذه العلاقة تقلل حدتها كلها اعتد البطل بأنه في الإمكان مراوغة الوجود

(٢) قسم الملاحظة بين مسرحيات راسين وحركة الجانسينزم على النحو التالي :

أ - مرحلة الرشد العام :

أندرومكك - بيرينيس - بيرينيس

فونج ماسوي

ب - مرحلة الرقابة المؤقتة :

باجازيت - مورتات - كوجي

فونج ماسوي

ج - مرحلة التشدد الأخير :

فونج ماسوي

بعد التعرف على خدمة الرقابة

أفلي - اسير - هرمان حبة

د - التبرؤ التوفيقية :

واستخدامه كوسيلة لتحقيق غايته الساعية ، وهذا ما يمكن تسميته بالنتيج الواقعي الذي يقوم على التشكيك والمناوذة ، إلا أنه غالباً ما تنعكس هذه الممارسات المتتوية على شخص البطل فتفقد كثيراً من استقامته ويتعدى عن هدفه وتجعله يعيش في وهم الأرجاء ، كما أن العلاقة تزداد حدة وعمقا كلما ازداد يقين البطل بأنه لا أمل له على الإطلاق في التعامل مع هذا الوجود ، وكلما ازداد بالتالي ارتباطه بالقيم الأصلية التي يؤمن بها . والتي تندرج تحت المقولة التي يسميها جولدمان مقولة « الإله الخفي » .

أما في دراسته عن « سوسولوجيا الرواية » التي يكرسها للدراسة سريعة لتطور فن الرواية عند « أندريه مالرو » ولتحديد مفهوم الواقع بالنسبة للرواية الجديدة وللتصريف أخيراً بمنهج في دراسة الأدب الذي يسميه (*le structur- alisme genetique*) « البنائية التوليدية » ، يحاول الباحث تطبيق فكرة « لوكاتش » تقوم على إبراز نوع من التوافق الصوري بين بناء الرواية الحديثة التي تنشأ في القرن التاسع عشر وبين بناء المجتمع الليبرالي ، ومن ثم نراه يعرف بنية الرواية بأنها : سعي زائف يقوم به البطل لتحقيق قيم أصيلة في مجتمع زائف^(٨) ، إن هذه البنية تجمع بين سمتين رئيسيتين من سمات الملحمة والتراجيديا فهي تأخذ عن الملحمة مبدأ التوافق للوجود بين البطل للمحلمي والوجود أو العالم الخارجي ، وتأخذ عن التراجيديا مبدأ التناقض القائم بين القيم الأصلية (الخفية) وبين المجتمع الزائف (الظاهر) ، إلا أن التوافق الأول سرعان ما يتكشف عن حقيقة مؤلمة وهو كونه توافقاً وهمياً يقوم على سداجة البطل وعدم فهمه - عادة لأسباب تاريخية وموضوعية - لطبيعية العلاقات التي يقوم عليها بالفعل المجتمع الذي يعيش فيه ويحارب من خلاله نشاطه لتحقيق أهدافه . إلا أن هذه البنية للأسف وباعتراف الباحث نفسه ، لا تنطبق على أعمال بلزاك الروائية بالرغم من أهمية بلزاك القصوى في النصف الأول من القرن التاسع عشر بينما تنطبق على أعمال ستاندال وفلوبير الروائية ، ومع ذلك فإن جولدمان لا يتورع عن تحييد صلاحية هذه البنية لتقديم نموذج جيد في مجال الدراسات التي يود تكريسها لإقامة علم اجتماع الرواية وهو العلم الذي يطمح في إرساء قواعد الأولية .

إلا أن جولدمان حينما يشرع في دراسة أعمال « أندريه مالرو » الروائية لا يقوم هذه المرة - كما فعل في دراسته عن باسكال وروسين - بدراسة الأبنية الاجتماعية لتحديد علاقتها بالرؤى الأيديولوجية والفنية السائدة ، وإنما يكتفي بتقديم مايسميه « التخطيط الأولي للأبنية المعبرة الكلاسيكية في المؤلف الأدبي »^(٩) . إنه يحاول على وجه التحديد ، تقديم تصور شامل من ثلاث مراحل لانتاج مالرو الروائي والفكري . ومن ثم تشمل المرحلة الأولى (١٩٢٠ - ١٩٢٧) ثلاثة أعمال خيالية أرمزية^(١٠) يعبر الكاتب من خلالها عن موت الآلهة وتحلل القيم الإنسانية كاحترام الفرد والحرية والحب والعمل باستثناء قيمة المرفة وهي القيمة التي تبرر للكاتب التعبير عن تشاؤمه العميق وبأسه من أي إصلاح في هذا العالم . وتعد المرحلة الثانية (١٩٢٧ - ١٩٣٩) المرحلة الروائية الفعلية إذ أنها تشهد ظهور كتابات روائية تختلف في

L. Goldmann, Pour une sociologie du roman, op. cit., p. 23

(٨)

(٩) نفس المرجع ، ص ٦٢ .

Royanne Farfel, L'Amour en Papier, La Tentation de L'occident.

(١٠)

الشكل والمضمون عن الكتابات السابقة^(١١). وتعتبر هذه المرحلة وفقاً لجولدمان عن رغبة مالرو في تجسيد مجموعة من القيم الإنسانية الإيجابية مثل الأمل والثورة والتضامن والعدالة من خلال أعمال روائية تتميز أبداً بالخيال والحركة ويتحلون بالمثل والقيم. أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تبدأ عام ١٩٣٩ وتمتد حتى فترة ظهور دراسة جولدمان (١٩٦٤) فتتميز بظهور كتابات مالرو النظرية التي تعبر عن خيبة أمله وتبدد ثقته بمعظم القيم الإنسانية^(١٢). ويقول جولدمان في هذا الصدد: «إن الروائي مالرو، بين رواية الغزاة ورواية الوضع الإنساني، إنسان يؤمن بالقيم العامة بالرمح من إشكالياتها. أما مالرو، كاتب رواية زمان الاحتقار ورواية الأمل. فهو إنسان يؤمن أيضاً بقيم إنسانية عامة جليلة بالرمح من طابعها الملهمة ومؤلف أشجار الألتربرج وهو كتاب يجمع بين الخلق الأدبي والتصور النظري، إنسان يخلص خيبة أمله ويجد بعد في البحث عن أساس لإيمانه بالإنسان».

«فيما بعد سوف يظهر باحث أو مؤرخ الفن، الأمر الذي لا يخص دراستنا، لأننا نريد أن نُقَيِّم هنا بالكتاب مالرو وروحيته، أو عبارة أخرى يريته وتعبيراتها الأدبية»^(١٣)

إن نظرية جولدمان في عرصة المؤلفات مالرو الروائية تدعونا إلى الاعتقاد بأن هذه المؤلفات تمثل فترة انتقالية في تاريخ تطور النموذج الروائي المعاصر لنشأة المجتمع الليبرالي الذي حدده لوكتاش بأنه نموذج «البطل الإشكالي» (le héros problematique) ويقصد به البطل الذي يسعى إلى تحقيق قيم أصيلة ومبادئ سامية في مجتمع يقوم على الترف والفساد، ويرد الإشكال هنا إلى سيطرة العلاقات المادية للبحث لإنتاج على المجتمع، إذ أن هذه العلاقات تعمل في تطورها على طمس قيمة الاستعمال الطبيعية للأشياء تحت ستار قيمتها التبادلية الشكلية. إلا أنه إذا كان هذا البطل يتميز بقيم فردية بحثة ومثل شخصية خالصة يسعى إلى تحقيقها في شتى أنواع الممارسات والنشاطات التي يلجأ إليها. فإن تطور المجتمع الرأسمالي نحو التنظيمات الاحتكارية يقلص دور الفرد ويزداد دور الجماعات الأمر الذي يؤدي في النهاية - عن طريق التوازي الأيديولوجي بين الرواية والمجتمع الرأسمالي إلى تقلص دور البطل الفردي أمام الظروف الاجتماعية والاقتصادية القهري ويزداد دور جماعة الأبطال. انطلاقاً من هذا التصور، تمثل روايات مالرو الأولى، في نظر جولدمان وأهمها روايتا «الغزاة» و«الطريق الملكي» الاتجاه الأول الذي يقوم على الاعتراف بقيمة الفرد وأهمية دوره في تحقيق المثل العليا للمجتمع، بينما تتجه روايات الكاتب ابتداءً من «الوضع الإنساني» إلى النموذج الثاني الذي يقوم على استبدال البطل الفردي بالبطل الجماعي، ويعتقد لوسيلان جولدمان أن النهاية الحتمية لهذا الاتجاه الأخير هو التقلص الشديد لفهم البطل واتساعه أمام صعود عالم الأشياء، وهو التيار الذي سوف يتبلور مع ظهور الرواية الجديدة في يداديه الخمسينيات^(١٤).

(١١) Les Conquerants (1928), Le Vole royale (1930), La Condition humaine (1933), Le Temps du sommeil (1935), et L'Espoir (1937).

(١٢) La Lutte avec l'angoisse, Psychologie de l'Art (1947-1950), Les Voix du Silence. (1951), etc..

إن تقييم جولدمان لا هو رمزي أو نظري يقوم على حكم قيمة سبيل، فهو يعتبر كل عمل أدبي لا يقوم على انتماء الشخصية بالواقع الاجتماعي في ظروف تاريخية محددة معنوياً أو نفسياً.

(١٣) نفس المصدر، ص ٨٤.

(١٤) نفس المصدر، ص ٨٧.

تبرز روايتا « الغزاة » و « الطريق للملكي » بصورة واضحة دور البطل الإشكالي وذلك من خلال شخصيتي « جارين » و « بيركن » والبطل الإشكالي - كما أوضحتنا - هو الذي يطرح قضية القيم وإمكانية تحقيقها في هذا العالم ، لذلك نراه يختلف اختلافاً كبيراً عن البطل السيكولوجي مثل « دون كيشوت » و « جوليان سوريل » أو « إما بوفاري » إذ أن أهميته لا ترجع إلى عمق شخصيته ودرجة إحساسه أو غرور حياته النفسية وإنما إلى ارتباطه بالفعل والممارسة واكتشاف الإمكانيات العملية التي تتيج له تحقيق ذاته . ومن ثم كان على البطل الإشكالي أن يواجه قضية النجاح والفشل والحياة والموت مواجهة مباشرة وحاسمة ، ولربما تعد قضية الموت نظراً لارتباطها العميق بالطابع المحدود للحياة الفردية هي أهم القضايا التي تضع علامة استفهام على غائية الفعل البطولي أو الشخصي ، فالأول يشكل من جهة حافظاً طاملاً واجهه البطل في صورة المخاطرة التي يمكنه أن يتعرض لها خلال تحركه كما يشكل من جهة أخرى عتبة أساسية حينما يقف البطل وتتقطع إمكانيات مواصلة الجهد وتحقيق القيم ، فالملاقات الفردية البحتة لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تقيم جسراً فيما بينها نظراً لقيامها على الوحدانية والتمركز الذاتي والنفعية . وهذا هو نفس الموقف الذي يحدد نظرة « جارين » إلى الثورة الصينية موضوع رواية « الغزاة » ، إذ أن « جارين » لا يتحد بالثورة لأنها تشكل بالنسبة إليه هدفاً أو غاية في ذاتها وإنما لأنها توفر له ، على الأكثر ، ضرباً من « الوساطة الواقعية » - كما يقول جولدمان - أي فرصة تسمح له بإضفاء معنى محدد على حياته وتحليل هدف ثابت وواضح لفعاله^(١٥) .

أما شخصية « بيركن » في رواية « الطريق للملكي » فهي لا تختلف كثيراً عن شخصية « جارين » لأنها تسمى هي الأخرى إلى تحقيق ذاتها عبر حركة ثورية . إن « بيركن » مفارم ، كما كان « جارين » مفارماً إلا أنه مفارم يحمل على مساندة بعض شعوب الهند الصينية على مقاومة المستعمر والحكومات المحلية للستبد . يقول جولدلمان في تحليله لشخصيته : (لم يتوحد « بيركن » بشخصية هؤلاء المواطنين المحليين ، ولكنه وجد في عملية تنظيم كفاحهم ونضالهم ضد حضارة الدولة الوساطة الواقعية التي تعطيه الإحساس بالوجود كما تفضي معنى على حياته^(١٦)) . إلا أنه بالرغم من هذا التشابه في شخصية البطلين ، فإن رواية « الطريق للملكي » تكاد تمثل لونا من الارتداد بالنسبة للرواية الأولى نظراً لاختلافها الخلفية الاجتماعية والتاريخية التي تدور الأحداث في إطارها ، فالصراع الذي يقوده « بيركن » في هذه الرواية الأخيرة يدور دافعاً عن القبايل البدائية ضد محاولات الحكومات المحلية ، مثل حكومة سيام ، التي تحاول فرض سيطرتها على الغابة وذلك بواسطة إدخال وسائل العمران كشق الطرق وبد خطوط السكك الحديدية . ومن ثم كان الصراع ، الذي يحاول البطل أن يحقق ذاته من خلاله ، لا يقوم على أساس من الوضوح الفكري أو الرؤيا السلمية لحركة التاريخ ، فهو صراع عفوي لا يتجاوز التعبير عن بعض الحاجيات العضوية والطوائف النفسية ، كما أنه لا يتقني إلا على سبيل الصدفة مع صراع هذه القبايل البدائية التي تعمل على حماية استقلالها وحرمتها بطريقة لا تكاد تتعدى الدفوعات الأولية ، الأمر الذي يمثل في اتحاد هذه الحرية والوحشية إن صبح هذا التعبير مع قوى الطبيعة المتمثلة في وحدة الغابة وتكاملها^(١٧) .

(١٥) نفس المصدر ، ص ٩٠-١١٧ .

(١٦) نفس المصدر ، ص ١٢٢ .

(١٧) نفس المصدر ، ص ١٢٦-١٢٨ .

إلا أن بناء الروايتين ونهايتها يبرزان - على الرغم من هذه الاختلافات الشكلية - وحدة المضمون ، ونقص المضمون هنا للمعنى الشمولي الذي يمكن بواسطته تحديد السمات البارزة لرواية الوجود الخاصة بالبطلين « جارين » و « بيركن » ، فكلاهما يتسمي في الواقع ، إلى الطائفة التي يطلق عليها مالرو اسم الغزاة ، وهي طائفة أرقى من طائفة المغامرين لأن الفعل لا يخلو لديها من المعاني والأهداف وإن كانت هذه المعاني ترتبط لديها ارتباطاً وثيقاً بالدوافع الشخصية وتعمل على إبراز بعض القيم الفردية البحتة مثل الشجاعة والجرأة والمروءة . إلا أن هذه الأهداف تغلظ مع ذلك سلبية إلى النهاية إذ أن اللجوء إلى الفعل لا يتم هنا انطلاقاً من مبادئ عامة أو تحقيقاً لغاية جماعية عليا سواء تمثلت هذه في صورة الوطن أو في صورة حزب ثوري ، ولكن غالباً ما يتم تحقيقاً لضرب من الحروب من الذات وبحثاً عن وسيلة للتغلب على الوحدة والقلق والموت^(١٨) .

يعتقد جولدمان أن هذه الرؤية الفردية الخالصة ، التي تميز مرحلة « البطل الإشكالي » في الرواية ، تنفجر جذرياً في رواية « الوضع الإنساني » بالرغم من أن هذه الرواية الأخيرة تعالج - مثل رواية « الغزاة » - موضوع الثورة الصينية . غير أن معالجة الثورة الصينية ، وإن كانت تنصب في كل من الروايتين على مرحلة من مراحل تطورها ، لا تقوم في هذه الرواية على أساس منطلقات فردية واجتهادات شخصية وإنما تأتي تعبيراً عن صراع تاريخي موضوعي بين جماعة ثوار « شينغهاي » ذوي المنطلق الثوري التلقائي الذي تجسده تعاليم التروتسكية وبين إدارة الحزب والدولية الشيوعية اللتين كانتا مختلفتين ، في هذه الفترة ، مفهوم النظام ومبدأ الضبط الستاليني ، واللتين كانتا تقضيان - لأسباب تكنيكية وموضوعية - بالتعاون مع نظام تشانج - كاي - شيك بالرغم من عداوته المؤكدة للشيوعية^(١٩) .

يبد أن الفرق الجوهرية بين هذه الرواية وسابقتها ليس في اختفاء قضية البطل الإشكالي الذي مازال مسيطراً على إنتاج هذه المرحلة عند مالرو ، ولكن في تغير طبيعة هذا البطل تنيراً جذرياً ، فالبطل الإشكالي لم يعد هنا فرداً بعينه وإنما أصبح « جماعة الثوار » ويبدو أن مالرو - تحت تأثير تعاليم تروتسكي الذي كتب إليه شخصياً معلقاً على رواية « الغزاة » وقضية الثورة الصينية - أخذ يميز هذا المفهوم الجماعي للبطل الثوري ويعضد القيم والمبادئ التي يقوم عليها وهي لئنثار الثورة والثورية حتى الموت ، أضف إلى ذلك أن المشاكل الفردية البحتة التي كانت تشغل دائماً شخصيات مالرو ، وأهمها الحب والمرض والموت بدأت توظف في هذه الرواية توظيفاً جديداً إذ أنها لم تعد قضايا هامشية متصلة فقط بحياة الأفراد أو مرتبطة - خاصة في قضايا الحب والجنس - بعلاقات القوى والاستغلال في المجتمع فقط . إن هذه المشاكل أصبحت قضايا إنسانية سامية تعكس علاقة الأفراد بالمجتمع وتربط الإنسان بمفاهيم الجماعة الثورية على أساس من المبادئ العليا مثل الحب الأخوي وعاطفة الزمالة والتضحية بالذات والمعاناة والاستشهاد في سبيل قضية الثورة^(٢٠) .

(١٨) نفس المضمون ، ص ١٤٨ .

(١٩) نفس المضمون ، ص ١٥٦ - ١٥٨ .

(٢٠) نفس المضمون ، ص ١٥٩ - ١٦٦ .

من ثم إذا كان الحب قد أخذ يرتفع من مستوى الشهوات الرخيصة والدفعات البهيمية الأولية إلى مستوى الإخلاص والتفاني والاحترام المتبادل بين الرجل والمرأة ، فإن الموت بدوره لم يعد هذه القوة المدمرة التي تقضي على كل مشروع فردي بالزوال وتهدد كل القيم الذاتية بالفناء والتبديد نظراً لآل البطل - لا محالة - بعد وفاته إلى الوحدة الأولية التي لا يمكن تحطيمها وإلى العدمية المطلقة التي يستحيل تحويلها إلى حركة إيجابية أوحياة نشطة وفعالة . يقول جولدلمان في هذا الصدد : « كان الموت هذا الواقع المحتوم ، في روايتي « الغزاة » و « الطريق الملكي » يجعل فعلاً من كل القيم الأرضية المرتبطة بالحركة قيماً زائلة ومؤقتة ، كما كان يقضي عليها بالرجوع إلى الوراء وعلى البطل بالعودة إلى حالة اللاعندود والوحدة المطلقة ، بينما كان - على العكس من ذلك - في رواية « الوضع الإنساني » يمثل اللحظة التي تحقق الوحدة العضوية الكاملة مع الفعل وجماعة الرفاق ، إذ كان الموت ، في الروايات السابقة ، يقطع جميع الأواصر بين الفرد والجماعة فإنه في رواية « الوضع الإنساني » يحقق التجاوز النهائي للوحدة »^(٢١) .

إذا كان هناك تطور يمكن ملاحظته بين رواية « الغزاة » ورواية « الوضع الإنساني » فإن ما يروى في الروايتين ، وفقاً لجولدلمان ، كاتب الثورة البروليتارية في القرن العشرين . إلا أنه لم يبين بعد ، في هذه المرحلة من مراحل تطوره ، منظور الحزب الشيوعي وإن كانت نظرت له لم تخل من الإيجابية . غير أن جولدلمان يلاحظ أن رواية « الوضع الإنساني » وإن كان يقوم تركيبها على إبراز دور جماعة الثوار ذات الأهداف والمطلقات التروسكية ، تنتهي بتمجيد القيم الستالينية بعد الفصل المرحلي الذي أصاب جماعة الثوار في فضالها ضد تشانج - كاي - شيك . ويبدو أن هذا الموقف الأخير يعبر عن اقتراب مرحلة الوفاق الذي سوف يتم بين المارويين والحزب الشيوعي وهي المرحلة التي تعبر عنها خيرة تعبير روايتي « زمان الاحتكار » و « الأمل » إذ يلعب الحزب في الرواية الأولى دوراً إيجابياً وإن كان ضئيلاً ، ويقوم علناً في الرواية الثانية بإدارة كفاح الشعب الإسباني ضد فاشية فرانكو ، ومهما يكن الأمر ، فإن جولدلمان يعتقد بأن هاتين الروايتين تضعان حداً لمرحلة البطل الإشكالي عند مارلو نظراً لأن الوفاق يتم في رواية « زمان الاحتكار » بين البطل « كامسر » وجماعة الثوار من جهة وبين هذه الجماعة وبين الحزب الشيوعي الذي تنتمي إليه من جهة أخرى . أضف إلى ذلك أن هذا الوفاق يأخذ في رواية « الأمل » صورة الانتماء التام بين الشعب الإسباني والبروليتاريا العالمية وبين الحزب الشيوعي الذي يقوم بدمر المنظم للثورة أمام عفوية الجماهير الشعبية . ولربما كان السبب الفعال لقبول مارلو واليسار الأوروبي عامة مبدأ التقارب مع الحزب الشيوعي هو صعود الحركة النازية في ألمانيا وخاصة وأن الحزب الشيوعي بدأ يتجه منذ عام ١٩٣٤ نحو تصعيد النضال ضد الفاشية وتكوين جبهة شعبية من مختلف تيارات اليسار . ولاشك أن تفاقم النازية هو نفس السبب الذي دفع بجورج لوكاتش نفسه وإيليا إهرنبروج وأحد أقطاب المعارضة الروسية كورستيان واكوفسكي إلى الانضمام إلى المواقف الرسمية للحزب الشيوعي في عام ١٩٣٣^(٢٢) .

ويبدو أن هذا التقارب الذي لا يعد جولدلمان مجرد اختيار فردي من قبل مارلو ولكنه تعبير عن اتجاه عام ليسار الأوروبي إثر صعود الحزب النازي ، هو الذي يقابل على مستوى الخلق الأدبي زواك قضية البطل الإشكالي واندثار البناء

(٢١) نفس المصدر ، ص ١٨٧ .

(٢٢) نفس المصدر ، ص ١٩٤ - ١٩٧ .

الروائي المتصل به . من ثم لا يعتبر جولدمان أن كتابي « زمان الاحتقار » و « الأمل » روايات بالمعنى الكامل للكلمة ولكن يعدها أشكالاً متوسطة بين الملحمة والأدب الغنائي وذلك انطلاقاً من فهمه للرواية بأنها نوع أدبي مركب يقوم على حركة شخصيات حية لها صفة الاستقلال ، الأمر الذي يجعل من الصعب بالنسبة لها أن تتحقق قيمها ومثلها الفردية . أما الملحمة فتقوم في هذين الكتابين على تأكيد علاقات التقارب والتواصل بين الفرد والجماعة بينما يتمثل الجانب الغنائي في تقصص هذه العلاقات المعلقة وإن كانت لم تكتسب بعد صفة التلاحم التام بين الفرد والجماعة . من هنا يأخذ كتاب « زمان الاحتقار » شكل القصة المطولة أكثر من اتخاذ شكل الرواية العالمية على بناء مركب متكامل كما يتسم كتاب « الأمل » بالتفتت وعدم ترابط أحداثه . ويقول لنا جولدمان في تعريف « زمان الاحتقار » : « يتكون زمان الاحتقار من ثلاثة أجزاء وثيقة الاتصال فيما بينها على الرغم من أنها لا تشكل رواية . ويمكن تشخيص هذا النص بأنه قصة طويلة ذات طابع غنائي ، ولقد سبق أن افترضنا أن قصر الرواية وطابعها الغنائي ينتجان من الاختلال بين الموضوع المقصود ، وهو التلاحم الكامل بين الفرد والجماعة ، وبين المضمون الفعلي للكتاب حيث لا يظهر هذا التلاحم إلا كمحصلة خيالية لصراع مرير يتعرض خلاله للشهيد أكثر من مرة . (في حين أن القصيدة الملحمة لا تحتمل ، بالمعنى الصادق للكلمة ، أي تمديد من هذا القبيل)^(٢٣) .

إن التطور الذي يلحق بشخص البطل الإشكالي فيمزج بينه وبين الجماعة ويرقى بقيمة الفردية المخالصة إلى مثل ومبادئ سامية تتخطى حدود حياته الضيقة أمر يفقد مظاهر الموت والفلق والوحدة ، التي كانت تسيطر على أبطال الروايات الأولى وتتغص عليهم حياتهم ، قيمتها الرمزية ودلالاتها المؤثرة نظراً لأن التلاحم البطل الجديد يقيم الجماعة يركز الضوء على دوره الثوري ومدى تفاعله مع الجماعة الثورية وليس على سماته الشخصية أو مشاكله النفسية . وتمثل رواية « الأمل » في هذا الصدد ، نهاية التطور الذي يقود البطل الإشكالي من الإغراق في ذاته وفرديته إلى الالتحام الكامل بالجماعة الثورية وذلك من خلال ثورة الشعب الأسباني ضد فاشية فرانكو وطغمته المستبدة . بل إن الرؤية الصادقة للقيم الثورية تتمثل هنا ، في نظر جولدمان ، في تجاوز الأشكال المباشرة للصراع إذ أن المضمون الجديد الذي يضفي على بناء الرواية طابعها المتناسق المتكامل ، يكتسب هنا قوته وأصالته من تجاوز الأحداث ذاتها فهو ليس صراعاً بين الثورة والرجعية أو بين القومية والشيوعية أو بين القوميين والبروليتاريا فحسب وإنما بين نظامين وعقيدتين يريدان أن يسودا العالم : النظام الفاشي من جهة ، والنظام الاشتراكي من جهة أخرى^(٢٤) .

إلا أن هذه البساطة في الرؤية العامة التي تضفي على رواية « الأمل » وحديثها واتسافها لا تمنع مع ذلك ، من تشعب أحداثها الأمر الذي يعطينا انطباعاً أقرب إلى التفتت منه إلى التفرغ الناتج عن الوحدة الكلية ، غير أن السمة الغالبة تظل مع ذلك اختفاء الشخصيات المستقلة وظهور الجماعات التي يتضافر كفاحها ليصب في النهاية في مجرى واحد ، هو مجرى الثورة ضد الفاشية وأهم هذه الجماعات هي جماعة القوميين وجماعة الكاثوليك وجماعة الشيوعيين ، ونظراً لالتقاء رؤى مالروفي هذه الفترة مع منظور الحزب الشيوعي للأحداث ، فثنا نرى جماعة الشيوعيين تحظى بالنور الإيجابي الذي يتمثل هنا في القدرة على التنظيم والفعالية ، بينما يتسم القوميون بالخيال وعدم القدرة على الضبط

(٢٣) نفس المصدر ، ص ١٩٩ .

(٢٤) نفس المصدر ، ص ٢٠٢ - ٢١٨ .

والكاثوليك بالانفعالات العاطفية الناتجة عن التقييم الأخلاقي للأحداث . ولا شك أن هذه السمة الإيجابية التي يضيفها مالرو في هذه الرواية على جماعة الشيوعيين ترجع في الواقع إلى الأولوية التي يعطيها في تحليله للثورة الأسبابية إلى العوامل السياسية والعسكرية ، ومن ثم تتخذ شجاعة القوميين وثورتهم الجياشة طابع النهم ، وتصبح حساسية الكاثوليك وقتهم أمام بعض الفعال العنيفة عقبة على طريق النضال ، ونخرجاً لا مبرر له أمام متطلبات الكفاح وضروراته الأليمة^(٢٧).

إلا أن جولدمان يلاحظ ، في آخر الأمر ، أن هاتين الروايتين اللتين تمثلان المرحلة الحتمية لتطور الرواية عند مالرو لا تحققان تضوعاً كاملاً للعنصر للمحمي ، فالتجاوز الفردي يشكل في رواية « زمان الاحترار » قضية في حد ذاته بالرغم من إمكانية تحقيقه في الواقع ، الأمر الذي يجعل من عالم الرواية عالماً سابقاً على عالم الملحمة لأن هذا الأخير لا يعرف أي أشكال من هذا التقييل وعلى العكس من ذلك ، تشكل رواية « الأمل » تجاوزاً لعالم الملحمة نفسه إذ أنه حينها يوشك هنا أن يتفوض الفرد من خلال الجماعة وحينها يكاد يلتحم بها التحاماً كاملاً نرى أن عفويته تضع في إطار التنظيم العسكري والاداري الذي يمثل انتصار القيم الحزبية والمبادئ التنظيمية للشيوعيين على حساب القيم الثورية والانسانية . على هذا النحو يتقبل مالرو ، بالرغم من تركيز الأضواء على نقطة الالتقاء بين الفرد والجماعة ، من مرحلة ما قبل الوفاق بين البطل والعالم إلى مرحلة تتعدى عملية الوفاق نفسها بحيث تصبح قضية التتوقراطية العسكرية والسياسية الموضوع الحقيقي أو الهدف الفعلي لحركة التاريخ^(٢٨).

ليس من شك في أن هذا التطور - كما يرى جولدمان - يعبر عن اتجاه عام في حركة الفكر الاجتماعي الفرنسي أو الأوربي أكثر من تعبيره عن وجهة نظر خاصة بالكاتب نفسه ، فهو تيار يمثل الانتصار للمرحل للفكر الستاليني على الثورية التروتسكية أي انتصار مبادئ التنظيم والبناء المحدود للاشتراكية على العفوية الثورية وعلميتها . غير أن هذا التصور لتطور الرواية عند مالرو يفترض - بلا شك - التسليم ببعض المبادئ الأولية من قبل النقاد نفسه ، وهو الأمر الذي يتضح من ترتيب مؤلفات مالرو على هذا النحو وفي إبراز بعض المفاهيم على حساب الأخرى لذلك نود أن نلفت نظر القارئ إلى أنه إذا كان الثناء للبطل الثوري والتحامه بالجماعة الثورية يمثلان مكسباً عظيماً ومبدأً دراسياً هاما يمكن تطبيقه على الرواية العربية أو المصرية وخاصة أن مفهوم البطل الأشكالي يسيطر على جزء كبير من أدبنا الروائي^(٢٩) ، فإن هذا الانتقاء - وهنا يكمن حكم القيمة عند جولدمان - ليس عليه أن يتم بالضرورة من خلال النظرة الماركسية للثورة والثورة . ولقد لاحظ جولدمان نفسه أن خط القيم الذي افترض تحقيقه عبر زواريب مالرو انتهى باغتراب الثورية والعفوية الانسانية في أحد أشكال التنظيم ضراوة وعنفاً وفي أبعد ما عن احترام القيم الانسانية والأخلاقية وهو النظام الستاليني . وإذا كان هذا النظام اللانساني قد اتخذ شكل الضرورة التاريخية الموضوعية فهو لا يشكل حتماً قيمة علياً يمكن من خلالها تمجيد التنظيم الإداري والعسكري وإعطاء الأولوية في قيادة ثورة من الثورات إذ أن ضرورة التنظيم تفرضها

(٢٧) نفس المصدر ، ص ٢٢٦ - ٢٢٣ .

(٢٨) نفس المصدر ، ص ٢٢٩ .

(٢٩) د. عبد المحسن عبد بدر ، تطور الرواية العربية الحديثة . دار المعارف ، تتكلم هذه الفقرة وإن لم يعرجها المؤلف بطريقة مباشرة ، مشكلة أساسية بالنسبة لفترة تكوين الرواية التطورية وهي تأخذ هنا طابع التناقض بين القيم الناقية والمجتمع .

طبيعة الممارسة الثورية الواعية أما فلسفتها فتتشكل وفقا لمعتقدات الجماعة التي تقبونها . أضف الى ذلك أن إضفاء طابع التصور النظري المجرد على الأعمال السابقة واللاحقة على المرحلة الروائية عند المارلو هو في حد ذاته حكم قيمة أيضا مرده إيمان الناقد المسبق بالنظرية الماركسية وتصنيفه للأعمال الأدبية والفنية على هذا الأساس ، إذ أن المارلو في تطوره خلال مرحلة ما بعد الرواية لا يغترب بالفكرية وإنما يحاول بعد خيبة أمه في تحقيق مثله العليا من خلال الحركة الشيوعية التي أظهرت التجربة الستالينية جواثبها الكريمة أن يفتح أمام الانسان مجالات جديدة ، مثل الفن ، تسمح له بالتصويع وتحقيق قيمة الكونية العليا .

ينهي جولدلمان دراسته لروايات المارلو بتحليل كتاب « أشجار اللنتبرج » الذي يعتبره محاولة أقرب إلى البحث منها إلى الرواية بالرغم من الطابع الخيالي الذي يسيطر عليها . ولا شك أن جولدلمان يتأثر هنا بتعريف « لوكاتش » لهذا النوع من الكتابة بأنه لون مركب يجمع بين التصور النظري لرؤية الوجود في الفلسفة وبين العالم الخيالي القائم على شخصيات حية متميزة ومواقف ملموسة كما يتمثل في الأدب . وإذا كان هذا الكتاب يشبه البحث ، في نظر جولدلمان ، فذلك لأنه يعالج بعض المشاكل النظرية من خلال مواقف فردية محددة . إلا أن هذا الكتاب يختلف مع ذلك عن كتابات الباحثين أو الأدباء لأن المارلو لا يستمد هذه المواقف من الواقع المعاصر أو من الماضي وإنما يختلقها اختلاقا كما أنه لا يقوم فقط بطرح القضايا والمشاكل ، الأمر الذي يتسم عادة في البحوث بروح السخرية والتعجب . وإنما باقتراح الحلول كذلك وتقديم الافتراضات ، الأمر الذي يضيء على عرض الكاتب طابع الثقة واليقين .

إن القضية التي يطرحها جولدلمان هنا ، قضية تفكك البناء الروائي القائم على تلاحم البطل مع الجماعة من خلال الفعل الثوري ، متصلة بتخلي المارلو عن الأيديولوجية الشيوعية ، وهو يرد هذه الظاهرة إلى التأثير السلمي الذي أحدثه الاتفاق السوفيتي عام ١٩٣٩ على جعل الحركة التقدمية الأوروبية بما يطرحه هذا الاتفاق من تناقض صارخ بين مبادئ الدولية الشيوعية والمصالح المباشرة للدولة الاتحاد السوفيتي . بعبارة أخرى إن هذا التناقض التاريخي الذي يبرزه الاتفاق يطرح أمام اليسار الأوروبي والبروليتاريا العالمية قضية التضارب بين المصالح المباشرة للاتحاد السوفيتي ومصالح الطبقات العاملة التي تعيش في الدول الغربية وهو تضارب يختفي بعض الشيء أو ظاهريا على الأقل حينما يتحول الاتحاد السوفيتي من مساندته لألمانيا المحتلة إلى التحالف مع المعسكر الغربي ، الأمر الذي يتيح لليساريين المتعاطفين مع موسكو تبرير الاتفاق السابق بأنه موقف تكتيكي ضمن الاستراتيجية السياسية العامة للاتحاد السوفيتي (٢٨) .

أما نقطة التحول ، التي يعتقد جولدلمان بأنها تغير من مفهوم المارلو للماركسي للانسان وتعكس بالتالي التأثير السلمي للمتغيرات السياسية في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية فهي تخص تصوير الكاتب لمجموعة من أسرى الحرب الذين وقروا بين أيدي النازيين تصورا يتجاوز فيه المارلو الرؤية الماركسية للانسان . من ثم إذا كان الانسان في نظر أتباع ماركس هو هذا المخلوق التاريخي الذي يجري في قرارة نفسه بعض المطامع الأساسية نحو العدالة والكرامة وهي عين المطامع - في رأيهم - التي طمسها المجتمع الرأسمالي وبالتالي أصبح لزاما على الماركسيين مساعدتها على البزوغ من خلال الحركة الاجتماعية والتاريخ ، فإن المارلو حاول في تصوره الجديد للانسان ، عبر شخصية الأسرى وأمثلة تاريخية متخيلة

ومتفرقة ، وإيراز مبدأ الانسانية الواحدة والأبدية التي لا تتأثر بالظروف والتحولات الطارئة منها كانت قاسية وطاحنة إن الانسان الجليد الذي يقمده لنا مالرو في مؤلفه الأخير لم يعد ، كما يذهب جولدمن ، « ينطق الألهة والمقيم ، بل هو على النقيض من ذلك أصبح هذا المخلوق الذي يعيش منذ آلاف السنين في شبه نمل ، فهو لا يتغير ولا يعرف أمام التاريخ غير رد فعل واحد ألا وهو الخضوع والإعجاب وسيلة ما للمعيش من خلاله ، وحينما يصعب الأمر ، مواجهة أعماله اللاإنسانية ، الحارقة والمهجية بالحيلة والصبر الطويل الغرض الذي ينتهي حتما بتقويضها^(٢٩) .

هذا الانسان الأبدى ، الذي لا يتغير ولا يتبدل ، هو أشبه بأشجار الجوز القائمة في حليقة « الأنتيرج » أو بفلاح مقاطعة « موليرج » الذي يحاول أن يمارس وظيفته الفيزيولوجية وأن ينجب ويسعد في الحياة . وليس من شك في أن هذا الانسان لا يقف دائما موقفا سلبيا من تلك الثقافات التي يدمعها للمفكرين ، وإن كانت هذه الثقافات لا تمثل وفقا لتعريف شينجلر للحضارة وانحدار الثقافة في الغرب ، أكثر من مجموعة مغلفة من القيم والدلالات التعبيرية . أضف إلى ذلك أن مفاهيم الزمان والتاريخ لا يخرجان عن أطر التجربة المحددة المرتبطة بهذه الثقافات فهم ليسوا أكثر من صور مؤقتة ابتكرها المثقفون لأسباب معنى على علمية الحياة وعيها وتشكيل الخامة الأولية التي هي عنها هذا الانسان البسيط هذا الفلاح الذي لم يصقل بعد . وإذا كان هذا الانسان ، في نهاية المطاف ، لم يقاوم إلا نادرا صور الظلم والاستبداد التي واجهته عبر التاريخ ، فهو لم يعلم تماما وسائل المقاومة البطيئة إذ أنه قائم دائم أبدا ، ثابت ، صبور ، دوما ، الأمر الذي ينتهي مع مرور آلاف السنين بتفتت الثقافات التي تهدد كيانه ، وتآكل الحضارات التي تتعارض مع طبيعته ومطامعه^(٣٠) .

ويعتقد جولدمن ، في آخر الأمر ، أن هذه المجموعة الروائية التي تنتهي مع رواية « أشجار الأنتيرج » والتي لا يدخل في إطارها المؤلف التالي وهو « أصوات الصمت » نظرا لغياب فكرة القيم الإنسانية منه وخلوه من القضايا الخلقية الرفيعة مثل عواطف الحب والصدقة ومطامع الانسان نحو الكرامة والسعادة وثورته ضد الظلم والمهجة والاستبداد ، تعبر عن الأزمة العنيفة التي هزت المجتمع الأوروبي خلال الفترة الممتدة من ١٩١٢ الى ١٩٤٥ والتي تشكل الحريان العالميتان الأولى والثانية ، وظاهرة الفاشية الإيطالية والكساد العظيم والنازية أهم وأقوى مظاهرها . لذلك تصور هذه المؤلفات تاريخ فشل الرؤى والأمال الثورية التي تقللت هذه الفترة وانتهت بيزوغ عالم جديد وهو العالم الصناعي المتقدم الذي تسيطر عليه النخبة المتخصصة من الفتيين أو « التفوتورات » في مجال العلم والصناعة والسياسة والاقتصاد ، ورجال الفكر والفن المبدعين في مجال الثقافة الأمر الذي يجعل الغالبية العظمى من السكان مجرد أدوات أو موضوعات يمارس حيالها المتخصصون والمفكرون والمبدعون ألوان نشاطهم بطريقة موضوعية أو ظاهرية بحتة^(٣١) .



إذا كانت قضية البطل الاشكالي تفرم على حالة الحداثة والوهم الذي يعيش فيها إنسان مثالي يؤمن بقيم ومبادئه سامية يسعى إلى تحقيقها بقرحه في عالم متدن تغلب في القيم التبادلية المادية البحتة على جوهر العلاقات الانسانية وعلى

(٢٩) نفس المصدر ، ص ٢٤٨ .

(٣٠) نفس المصدر ، ص ٣١٠ - ٣١٤ .

(٣١) نفس المصدر ، ص ٣٧١ - ٣٧٥ .

الوظيفة الطبيعية للأشياء وهي حاجتها الاستهلاكية والامتاعية المباشرة ، وإذا كان الالتحام بين البطل الثوري وبين المبادئ الجماعية في إطار الفعل الثوري على أساس من الدراية والوعي بالخلفية التاريخية للأحداث الاجتماعية هو النموذج الأمثل في بناء الرواية العضوية المتماسكة التي تعبر عن محور المجتمع من كل الزوايا الاغتراب ، وإذا كان الضياع من جديد في التماهات النظرية وغلبة الفكر للمجرد على البناء الروائي المتكامل هو - في نظر جولدمان - ضرب من الارتداد في الرؤية الثورية عند مالرو ، ومن ثم في الرؤية الأوروبية العامة للمرحلة التاريخية التي تعقب الحرب العالمية الثانية ، فإن ظهور الرواية الجدلانية بعد ، بالنسبة لجولدمان ، النهاية الحتمية لهذا التيار الذي يكرسه اندثار الشخصية واعتزالها التدريجي من العمل الروائي أمام تكاثر الأشياء وغلبتها على المنظور الانساني للوجود .

إن البحث^(٣٢) الذي يكرسه جولدمان لدراسة الرواية الجدلانية هو في الحقيقة بحث عن العلاقة بين الواقع والرواية الجدلانية من خلال أعمال وآلان روب - جرييه و « ناتالي ساروت » أي أن النقطه الأساسية التي يقوم عليها الناقد الفيلسوف دراسته لمسات الغيبا والاغتراب الانساني هي صورة الواقع كما يمكن استنباطه من الأعمال الروائية الجدلانية . وليس من شك في أن جولدمان يجد موقفه هنا انطلاقا من رؤيته كمالا للاجتماع ، أي انطلاقا من الواقع نحو العمل الأدبي أو الفني أساسا ، وإن كان هذا لا يعني مبدئيا التخلي - بالنسبة له - عن المفاهيم الجدلانية وعلاقات التأثير والتأثر المتبادلة بين العمل الأدبي أو الفني والواقع وذلك في الوقت الذي يقوم فيه بتصوير كتاب الرواية الجدلانية لهذه العلاقة المركبة على أساس من الحركة والتنوع الأمر الذي يصعب معه تحديد رؤية واحدة لمفهوم الواقع في الرواية الجدلانية وخاصة إذا علمنا أن هذه قد عرفت تطورا كبيرا خلال الثلاثين سنة الأخيرة (١٩٥٠ - ١٩٨٠) .

إلا أنه إذا كان مفهوم الواقع وتفسيره يختلف عند هؤلاء الكتاب وعند لوسيان جولدمان ، فإنهم يلتقون جميعا في تقرير واقعة أساسية في الرواية الجدلانية وهي اندثار الشخصية أو البطل واستغلال الأشياء . يقول جولدمان في هذا المعنى : « يقع التحول الأساسي على المستوى الأدبي ، في المقام الأول - كما قال لنا روب - جرييه وناتالي ساروت في الحال - حل الوحدة البنائية المكونة من الأشخاص والأشياء ، وهي الوحدة التي تغيرت في اتجاه الاضطراب الجليدي أو النسبي للشخصية ، وفي موازاة ذلك نحو تدعيم لا يقل أهمية لاستغلال الأشياء »^(٣٣) . غير أن جولدمان يرى ، على إثر استاذته جورج لوكاتش ، أن اندثار الشخصية ملازم لسيطرة الاقتصاد الرأسمالي وما يتربط عليه من تقديس للسلعة واغتراب للعلاقات الانسانية ومحوها في إطار النظام التبادلي ، بينما ينطلق أصحاب الرواية الجدلانية ونقادها المتخصصون في تبرير نفس الظاهرة من مطلقات أخرى أغلبها يتعلق بصناعتهم وبحركة التجديد الأدبي وما يتطلبه ذلك من رفض للقوالب الروائية التقليدية وأهمها الدور المركزي للشخصية . من ثم نرى « جان ريكاردو » أكبر منظر للرواية الجدلانية وأحد كتابها المرموقين يفرده لنا في كتابه « من أجل نظرية للرواية الجدلانية » فصلا عن موت « الشخصية الخيالية » يقول في مقدمته : « نحن نعرف ذلك : إن المفهوم التقليدي للشخصية على تسالول بألف طريقة ، من قبل

(٣٢) نفس المصدر : الرواية الجدلانية والواقع ، ص ٢٨١ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٢٨٨ .

حركة الأدب الحديث وليس صمدية إذا كان كلود أوليه قد لّد له أن يسمى « وفاة الشخصية » إحدى مؤلفاته الأذاعية : وإنه لمن الممكن حالياً إقامة عرض خيالي في شكل كتابية ساخرة لهذا التنهؤ الذي لا عودة فيه^(٣٦).

في الوقت نفسه نرى من قبل كتاب الرواية الجديدة رفضاً تاماً لمفهوم الواقع الخارجي، ولكل علاقة يمكن أن تنشأ بينه وبين عالم الرواية الخيالي سواء أكان عن طريق المؤثرات النفسية بين الكاتب وشخصياته أم بين المجتمع وتركيب الرواية ، لأن وظيفة الرواية والأدب بالنسبة هؤلاء الكتاب ليست إخبارية أو إعلامية أو تصويرية وإنما هي صناعية بحتة ، أي أنها تتصل اتصالاً وثيقاً بالبناء الروائي وتندمست كيا محلحها الطرائق الانتاجية لعملية الكتابة ومن ثم يرفض أصحاب هذا الاتجاه مفهوم المؤلف ويستعيضون عنه بمفهوم الكاتب (Scripteur) كما يستبدلون مفهوم الألام الرومانسي ويستبدلون به مفهوم الصناعة والعمل والممارسة . كما يرفضون فكري التعبير (expression) والتشثيل (representation) لأن الكاتب ، في نظرهم ، لا يعبر عن فكرة مسبقة أو يمثل علماً سابقاً على إنتاجه الأدبي ، ومن ثم يقول لنا (آلان روب - جريه) : « لا تهدف الكتابة الروائية إلى الأعلام ، مثل ما تفعل الحولية أو الشفاعة أو الوصف العلمي ، فهي تشكل الواقع . وهي لا تعرف أبداً ما تبحث عنه فهي تجهل ما تريد أن نقوله ، إنها اختراع ، اختراع للعالم والانسان ، اختراع دائم وتساؤل مستمر »^(٣٧). ولتوضيح هذه الصورة اللادبية البحتة الموطئة بعملية الكتابة ودورها كأداة إنتاج وعمارسة نسوق أيضاً هذا الأيضاح للاستناد ديمون جان ه الذي يحدد الكتابة الجديدة بأنها عمل وعمارسة : « إنني أوضح أنه إذا كانت فكرة الممارسة (البراكسيس) التصويرية يمكن إعطائها من برجت كدليل على تعارض بالغ الشدة مع كل مفهوم للفن يقوم على المحاكاة أو التصوير ، فإنها يجب أن تفهم هنا في حدود معنى خاص وهو عملية تحويلية خاصة تنصب على الأشكال واللغة وليس في صورة تدخل يتم على مستوى قراءة الواقع الاجتماعي والعلاقات السياسية »^(٣٨).

إن المفارقة المصيبة هنا تتلخص في أن جولدمان ينطلق في تصورات من تحليل مباشر للواقع الأدبي المنعرب على أساس بعض المبادئ الماركسية التي يسطها الى حد السذاجة بحيث لا تخرج عن القول بأن نشأة النظام الرأسمالي الاحتكاري والحركة التلقائية لتنظيم السوق من خلال قانون العرض والطلب تؤديان إلى اغتراب الضمير الفردي بالرغم من طرح قضية المصلحة الفردية في النظام الرأسمالي على المستوى الظاهر والمعلن إذ أن الاقتصاد الليبرالي - كما نعلم - يزعم تحقيق مصلحة الجماعة بطريقة آلية عن طريق تحقيق المصالح المباشرة للأفراد ومن ثم تتربط علاقة الفرد بالآخرين ويتكسب هذه العلاقة صفة التجريد والتوضيح ، فهي بدلا من أن تكون علاقة إنسانية تصبح مجرد علاقة تبادلية صورية ، الأمر الذي يجعل من مجموعة المشتريين مجرد مرادف لقدره شرائية عمدة ومن هنا تنطلق القيمة من الحيلجات الفعلية للانسان إلى السلع والأشياء ذاتها بحيث يقدر الانسان بما يمتلك وليس بما يمثله من قيم ومبادئ^(٣٩). ويتنقل جولدمان بعد ذلك من هذا التحليل إلى الرواية الجديدة فيعتبرها انعكاساً مباشراً لهذا الواقع بينما هو كان قد

Jean Ricardou, Pour une theorie du nouveau roman, Paris, Ed. du Seuil, 1971, p. 235.

(٣٦)

Alain Robbe-Grillet, Pour un nouveau roman, Paris, Ed. de Minuit, 1963, p. 136.

(٣٧)

Raymond Jean, "Praxis aléatoire", in Colloque de Cerisy (Claude Simon), Paris, 1973, p. 246.

(٣٨)

(٣٩) جولدمان ، سوسيولوجيا الرواية ، ص ٢١٢ .

عودنا على أن الانتقال من الواقع إلى الفن أو الأدب لابد أن يتم عبر رؤية للوجود وأبنية موازية (homologie)، والمفارقة تزداد حينما نعلم أن أصحاب الرواية الجديدة يرفضون - في معظمهم - الرواية التقليدية لارتباطها بواقع ظالم هو واقع الطبقات المسيطرة، إلا أنهم لا يعتبرون أن دورهم ككاتب هو نقد هذا الواقع نقدا مباشرا أي على مستوى الموضوعات والمضمون وإنما تغيير أداة الكتابة والأشكال الأدبية التي أصبحت على مر الزمن صورا أيديولوجية مكرسة لهذا الواقع ومؤكدة له في ضمير الجماهير. لذلك إذا كان « ريمون جان » قد أبرز دور كتاب الرواية الجديدة في تغيير أشكال ولغة الرواية من مطلق للممارسة على شريطة أن نفهم أن الشكل واللغة هنا هما مادة الرواية نفسها، فإن « جان ريكاردو » الذي يتسم بالمشولية والعمق في تنظيره للممارسة الجديدة، يرى أن ممارسة الكتابة تتم من خلال الموقف والظروف التي تنتج فيها وأن هذا الموقف يشمل جوانب ميتافيزيقية وأيديولوجية، فالتص بال رغم من تأكيد المنظور للمادي علمه المدرسة - لا يعمل في فراغ فهو يبرز من خلال عمله طرائق إنتاجه وأساليب أداته لوظيفته كما ينتج أيديولوجيته الخاصة به ويؤثر نظريته في مواجهة النصوص الأخرى التي يحدد موقفه منها نظرا لأن أي نص أدبي أو غير ذلك يتحدد بموقعه بين النصوص السابقة للكاتب نفسه وموقعه بين النصوص الأدبية السابقة لعامة الكتاب (. inter-textualité) على هذا الأساس يزعم « ريكاردو » بأن الرواية الجديدة ليست مجرد ممارسة لطريقة جديدة في الكتابة وإنما هي أيضا أداة حرب ضد الأيديولوجيا القائمة. هو يقول بصد رواية « الثلاثية » (Triptyque) لكلود سيمون: « إن الأيديولوجيا التي مازالت سائدة حاليا تعتمد فعلا، كما أبرزه بعض الحاضرين على عقيدة التعبير - التصوير، أو إذا فضلنا على أولوية المعنى القائم قبل فعل الكتابة. إلا أنه مع أداء الثلاثية تتعرض هذه العادة الفكرية برمتها التي يبرزت في أكثر من مجال، للتدمير... ومن ثم تصبح الممارسة الجديدة للنص بطريقة موضوعية، سواء أهيبتنا هذا أو لم يعجب، آلة حرب ضد هذا الموقف الميتافيزيقي » (٣٨).

إن الربط إذن بين تضخم دور الأشياء واستقلالها عن زيادة الإنسان وبين ضياع الشخصية وانقراضها في الرواية الجديدة لا يقوم، من جانب جولدمان على فهم عميق لطبيعة التجديد في هذه الرواية لأنه يبرز قضية واحدة من القضايا التي تعالجها الرواية الجديدة وهي قضية « الأشياء » كما أنه يبرزها على مستوى المضمون بينما نقطة الانطلاق الثورية في الرواية الجديدة هي طرح قضية الكتابة الروائية باعتبارها أداة الأدب وموضوعه ومادته التي تربط بالأشكال والأنماط الأيديولوجية السائدة، أي أن الاهتمام بموضوع الأشياء في هذه الرواية لا يجب فصله عن الإطار العام أو النسق الفكري الذي يتخيل أصحاب الرواية الجديدة صناعته وتصوراتهم من خلاله. ولقد أدرك بعضنا من ذلك أهم تلازم لوسيان جولدمان وأحد أتباعه المخلصين في مجال الدراسات الاجتماعية للرواية وهو « جاك ليهاردت » الذي يقول: « إن أهمية وصف الأشياء لا تكون أدنى شك في مؤلفات آلان روب - جرييه. ولكن هل نحن بصد - كما يذهب لوسيان جولدمان - واقع مستقل ؟ نحن لا نعتقد ذلك، لأنه لا شيء في رواية الغيرة يسمح بالتحدث عن استقلال (الواقع). » إذ أن التغيير الذي يجري في رواية روب - جرييه يس عملية الرواية نفسها والدور الذي يحدده الكاتب لنفسه أكثر من الأشياء (٣٩).

Jean Ricardou, Colloque de Carix, op. cit., p. 263.

(٣٨)

Jacques Lecchart, Lecture politique du roman. La Jeunesse d'Alain Robbe-Grillet. Paris, Ed. de Minuit, 1973, p. 14. (٣٩)

Georges Lukacs, la theorie du roman. Paris. Gonthier, 1963.

على ضوء ما تقدم يتبين لنا أن النتائج التقدي للوسيان جولدمان يظل نقدا للمعنى أو للمضمون بالرغم من تسمية المنهج بالبنائية التوليدية (Le structuralisme genetique) إلا أن المعنى المقصود هنا هو التصور العام وليس مجموعة المعاني الجزئية التي اعتاد النقد التقليدي أن يرد إليها العمل الفني في صورته المباشرة (مثل مشاعر الأسموة ومشكلة الأخيرة والاستبداد والصراع بين العقل والعاطفة التي نثر عليها جميعا على مستوى النص في مسرحية أندروماك لراسين) وهو كذلك إدراك للكماليات وليس عرضا للتفاصيل والسمات الثانوية، أضف إلى ذلك أنه يمكن اعتبار هذا المعنى الشمولي من جهة أخرى أساس العمل الفني أو الأدبي أي بنيت التي يقوم عليها وليس مجرد انعكاس له أو مظهرها متفرعا عنه، فبفضل هذا المعنى، الذي يرافقه عادة رؤية الوجود، يمكن إدراك العمل الأدبي في رحلته وشموليته واتساقه إلا أن جولدمان لا يظل - بعد هذا العرض الذي قلناه أهم دراسته - مجرد ناقد أدبي يطبق مفاهيم علم الاجتماع إذ أنه فيلسوف بقدر ما هو عالم اجتماع، بل إننا يمكن أن نعتبره فيلسوفا أكثر من اعتباره عالما للاجتماع لأنه لا يقدم لنا منهجا اجتماعيا متكاملًا وإنما يكتفي ببعض الاحساسات أو الانطباعات السريعة العامة التي تعبر عن قبوله للمقولات الماركسية عبر ضرب من الهيكلية المبسطة التي وصلت إليه عن طريق أستاذه جورج أوكاتش^(١٠)، والتي قوض دعائها في فرنسا النقد البنائي للممثل في كتابات «لوى التوسير» وجماعته^(١١).

في الواقع أن المنحى الاجتماعي والاتجاه الفلسفي لا يشكلان لدى جولدمان لونين مختلفين أو متناقضين من النشاط الفكري لأنها لا تتجاوزان كونها مظهرين لاختيار جذري واحد وهو إيمان الكاتب العميق بالماركسية التي يكاد يجعل منها مرادفا للدين، فهو يقول: «يجدر أن نؤكد بوضوح - نظرا لأن كل الالتباسات ممكنة - أن الفكر الماركسي - لتضمنته إيمانا بمستقبل الإنسانية - ينكر كل وسي وكل فعل خارق للطبيعة إلا أنه بلا شك دين، دين بلا خالق، دين للإنسان والإنسانية، وبالرغم من ذلك دين أيها»^(١٢). لذلك يقوم منهجه المعروف باسم البنائية التوليدية على نظرية ضمنية للحقيقة، ومن ثم كان كل إنتاج ثقافي لا يرتبط بالتصور الماركسي للتاريخ مجرد وهم بالنسبة لجولدمان، أو مجرد تعبير عن الضمير الزائف أو المخترب. يقول جولدمان: «يبدو لي أنه بالنسبة للمعادية الجدلية أن «الضمير الزائف» يتضمن دائما فعلا، فعلا قد يكون لا شك ضروريا أو تقليديا إلا أنه لا يضع حدا بعد للاستقلال والاختراب، إن التحرر الحقيقي أي الثورة الاشتراكية تتضمن وعيا حقيقيا وإدراكا صادقا...»، «... إن الاشتراكية ليست نهاية التاريخ - ولكن نهاية الأيديولوجيات والضمائر الزائفة»^(١٣).

إن لوسيان جولدمان لا يجهل الطابع النسبي للخطأ والحقيقة، إلا أن هذه الثنائية تمثل بالنسبة له، سمة لازمة لمرحلة تاريخية من مراحل التطور الإنساني وهي المرحلة السابقة على قيام المجتمع الاشتراكي العالمي أو ما يسميه

(١٠) خاصة في نظرية الرواية، التي لتسما المرافقة للآخر، إن مؤلف نظرية الرواية لا يذهب بعيداً. إنه يسعى إلى إقامة جدلية للأشكال الأدبية قائمة تاريخياً على عامة الثقلات الجمالية وجوهر الاشتغال الأدبية حيث يكون الاتصال أوثق، مما كان عند هيجل، بين الفكرة والتاريخ، إنه يسعى إلى تصور نظري لمصدر نبت في قلب التاريخ والتصور ماعمل في إطار جوهر بطل صادق في ذاته. إلا أن منهجه يفتي في أكثر صورته وبطلات لها بعض بطلات ذات أهمية بالغة. «بعضاً من الواقع للدراسة الاجتماعية والتاريخية، انظر مقدمة الترجمة الفرنسية، ص ١١.

Louis Althusser, J. Ranciere, et autres, Lire le Capital. Paris, Maspere, 1965, t. 1 et 11.

(١١)

Lucien Goldmann, Le dieu cache, op. cit., p. 193.

(١٢)

Lucien Goldmann, Recherches dialectiques. Paris, Gallimard, 1959, p. 17.

(١٣)

جولدمان قيام « الجماعة الإنسانية ». إن الزيف أو الخطأ في نظر جولدمان ، هو سلبية التاريخ في ماضيه وحاضره ، والحق هو عالم الامكان المستقبلي وما يمثله من وعد وأحلام . إلا أن الحق لا يتخضع هنا لعالم الامكان إلا بعد مجيء عالم « الانسان » ، والمقصود هنا بالانسان ليس إنسان أيا منا هذه المقسم والمغرب الذي يرتبط - وفقا لبعض مفاهيم ماركس الطوباوية (المرتبطة ببعض الجلود الفوضوية لفكره مثل الحلم بانقراض الدولة) - بمرحلة « ما قبل التاريخ » ، وإنما الانسان المتكامل الذي يحقق التوافق مع ذاته . وليس من شك في أننا هنا بصدد حلم هائل وأمام حكم قيمة نبذه الفكر التراجيدي باسم التسامي وقيله الفكر الجذلي - المتفائل بطبيعته - باسم الرؤية التاريخية . ومهما يكن الأمر فإن منيج لوسيان جولدمان التاريخي - الاجتماعي يقع ضمن هذا الإطار القائم على نوع من التصور المادي الجذلي لتاريخ الإنسانية ، إلا أنه إذا كان هذا المنهج يحسب على البنائية فهو ليس بنائيا باعترااف صاحبه على شاكلة البنائية الصورية أو اللغوية^(٤٤) ، التي سيطرت على نشاط العلوم الإنسانية في فرنسا خلال الثلاثين سنة الأخيرة وإنما هو بنائي تاريخي أو توليدي . هو بنائي بالقدر الذي يسمح فيه باستخلاص أشكال جالية وقوالب فكرية موازية لأشكال وصور والضمير الممكن ، أو عبارة أخرى بالقدر الذي يعبر فيه الفن عن بعض الاختيارات اللفظية التي لم تحقق تاريخيا ، وتوليدي بالقدر الذي يربط فيه بين قضية المعنى والرؤية التاريخية الاجتماعية . بحيث يجعل منها نتاجا تاريخيا وعلاقة فريدة يتحددها مضمونها كمرحلة على طريق الشمولية التاريخية .

على هذا النحو لا تعملو بنائية جولدمان كونها بحثا عن القوالب الكلية المعبرة التي تشكل رؤى الوجود إحدى نماذجها الغالبة ، أما تاريخية المنهج فهي ليست إلا وسيلة لتحديد المفزى التاريخي للأعمال الفنية أو الأدبية داخل إطار من التاريخ الفعلي أو الممكن موضوعيا وعلى ضوء تصور ضمني آخر للتاريخ هو في الواقع تصور جولدمان نفسه للوجود والتاريخ . من ثم نرى أن الضمير الممكن هو ما يتحقق ، على سبيل المثال ، في الرؤية التراجيدية لطبقة نبلاء الادارة في فرنسا خلال القرن السابع عشر وفي رؤية البرجوازية الألمانية بين ١٧٨٠ و ١٨٠٥ ، ولقد شكلت الرؤية الأولى - في نظر جولدمان - البنية الضمنية لمؤلفات باسكال (كتاب الأفكار) ومسرحيات واسين ، كما شكلت الثانية الخلفية والأخلاقية ، لأعمال « كانت » الفلسفية^(٤٥) . أما الجانب التوليدي لبنائية جولدمان فهو الذي يتصل بمعنى أو مضمون الأعمال الأدبية والفنية والفكرية : بمعناها المعبر عن فترة تاريخية محددة ومضمونها المعبر عن مرحلة من مراحل شمولية قائمة على القيم والمبادئ العامة للإنسانية المدنية الجذلية . من هنا يتم إدراك المعنى في علاقته برؤى للوجود ، أو عبارة أخرى وفقا لجولدمان ، بصورة من صور الضمير الطبيعي^(٤٦) ، ومن ثم يتحدد المعنى في جوهره كتاريخ ولكنه تاريخ لا يمكن تصوره خارج نظرية عامة ومنهجية للتاريخ . لذلك نرى لوسيان جولدمان - الأسير لفهمه الشمولي للتاريخ - يرفض كل المناهج النقدية الأخرى التي تتعارض مع رؤى يته باستثناء المنهج الفينومينولوجي .

Lucien Goldmann, Sciences humaines et philosophie. Paris, Coudrier, 1966, p. 11.

(٤١)

Lucien Goldmann, Introduction à la philosophie de Kant. Paris, P.U.F. 1966 et Gallimard, 1967.

(٤٢)

L. Goldmann, Sciences humaines, op. cit., p. 44.

(٤٣)

يقول جولدمان : إن المعرفة التي يتكوها إنسان من نفسه ليست علما ولكنها وهي وإدراك . وليس هناك علم اجتماع عاقل وعلم اجتماع جذلي ولكن وهي طلي . برجوازي أو بروتستانت . يعبر عن نفسه على معنى الوصف أو شرح الواقع الإنسانية ، ص ٤٤ .

يقول لنا جولدمان في أحد كتبه الأخيرة : « يبدو من المهم أن لوكد أن تحليلات هذا المجلد - مثل جميع الكتب التي نشرتها منذ قرابة عشرين عاما - تهدف إلى وضع علامة استفهام على المناهج التقليدية لدراسة الأعمال الثقافية - والأدبية خاصة - وإلى فتح الطريق ، من خلال منهج علمي ووضعي - أي جدلي - لدراسة الخلق الأدبي ، أمام علم اجتماع علمي ووضعي للمعرفة وبالتالي أمام دراسة جفلية للواقع الانساني العام »^(١٧). انطلاقا من هذا المفهوم الجدلي ، يستبعد الكاتب منهج دراسة الشخصية وتأثيرها على العمل الفني ، لأنه يرى أن البنية التعبيرية لمؤلف ما لا يمكن إعدادها من قبل الفرد ، فالفرد - الذي يمثل هنا في شخصية الكاتب - ليس إلا « الاطار » أو المجال الذي يتبلور فيه رؤية الوجود الخاصة بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها أو يتماطف مع أيديولوجيتها . من جهة أخرى يعتبر جولدمان أن مؤلفا هاما لا يمكن أن يكون ذا دلالة فردية أو شخصية محضة وإلا اتسم بالفكك والاضطراب ، إذ أن الكاتب الفذ ، في نظر جولدمان لا يخلق علما وهما لا جلدوره في أرض الواقع وإنما يلور ، في أغلب الظن ، المطامع العميقة واللاشعورية لطبقة اجتماعية معينة ، إنه يبرز إلى حيز الوجود ، بفضل قدرته التعبيرية الحارقة موهو كامن في ضمير الجماعة^(١٨).

بالإضافة إلى ذلك يرفض جولدمان البنائية اللغوية ، وهي النمط السائد في الدراسات البنائية لأن النصوص الأدبية - في تقديره - ليست أبنية وقوالب لغوية مجردة وإنما وقائع كلامية ودلالات تعبيرية (الكلام بالنسبة لفرويداند دي سوسير هو الانجاز بينا اللغة هي البناء الصوري والنسق العام) . كما أن البناء التعبيري الشمولي للمعمل الأدبي أو الفني الذي يتم على مستوى الانجاز لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يكون مشتقا من البناء اللغوي ، فاللغة بالنسبة لجولدمان لا تعدو أن تكون إطارا لا يبرز المعنى وضربا من ضروب تنظيم هذا المعنى وتنسيقه على مستوى التعبير . بعبارة أخرى يعتقد جولدمان - على النقيض من الاتجاه البنائي اللغوي السائد - بأن المعنى يسبق اللغة وبالتالي يعمل من هذه مجرد أداة تنظيمية . من جهة أخرى يعتقد جولدمان أن منهج التحليل النفسي ليس موفقا بدوره في دراسة النصوص الأدبية لأنه يرد - في أغلب الأحيان - الأبنية التعبيرية إلى ذاتية الفرد ودفعاته الأولية ، كما ينظر إلى المجتمع على أنه أداة قمع خارجية أو مستبعدة . كما أن المنهج النفسي « التيماتكي » (Thématique) الذي يمثله « شارل مورون » بالذات غير موفق ، في نظر جولدمان ، لأنه باستقصائه للصور والموضوعات المتكررة أو المتسلطة على العمل الفني لا يتيح لنا إدراك المعنى العميق لهذا العمل وإنما يكتبني بتحديد سماته الخارجية^(١٩).



إن هذا التصور الذي يجعل من الثقافة مجرد تعبير عن رؤية للوجود تتصل بالضمير الطبقي لا شك تصور ضيق وعمود لا يمكنه - بأية حال من الأحوال - أن يستوعب جميع إمكانيات استغلال النص على مستوى الشرح أو التفسير . إلا أن هذا التصور يقلل من ذلك نجاحا ومنتجا في الدراسة التي يقدمها لورميان جولدمان عن الأسس الاجتماعية لفلسفة التنوير^(٢٠) . ولرب سائل يسأل لماذا ؟ فنجيبه بأننا نملك هذه المرة دراسة منهجية جادة عن الموسوعة الفلسفية

L. Goldmann, Structures mentales et creation culturelle. Paris, Anthropos, 1970, p. XI.

(١٧)

L. Goldmann, Recherches dialectiques, op. cit., pp. 50-51.

(١٨)

Charles Mauron, L'Inconscient dans L'oeuvre et la vie de Racine. Gap, Ophrys, 1957.

(١٩)

L. Goldmann, "La pensée des Lumières", in Annales E.S.C., no 4, 1967.

(٢٠)

ونقصها دراسة « جاك بروست »^(٩١) التي تقدم لنا أداة علمية دقيقة لضبط افتراضات جولدمان ومراجعتها تصوراتها . إلا أنه إذا كان الوضع هنا على هذا النحو ، فإنه لم يكن كذلك تماماً بالنسبة لدراسة الكتاب السابقة عن حركة « الجانسيستزم » الدينية وإرتباطها بالرؤية التراجيدية والوعي الطبقي لفئة نبلاء الإدارة بين ١٦٣٧ و ١٦٧٧ ، إذ أنه من الصعب - في الواقع - أن ترد ظاهرة مركبة مثل ظاهرة « الجانسيستزم » إلى التيار المتطرف دون غيره الذي يمثل « باسكال » و « سان مارتان دي باركوس »^(٩٢) ، كما أنه يصعب من جهة أخرى ، ولو استندنا فقط إلى منظور علم الاجتماع الثقافي ، أن نؤكد بأن طبقة نبلاء الإرادة هي التي غلّت دون غيرها هذه الحركة بالأنبياء والمريدين ، فلقد أثبتت الدراسات^(٩٣) أن هناك حركة « جانسينية » أكيدة تقوم على عناصر أرسطراطية عريقة مثل جماعة كبار رجال الدين في منطقة اللورين بشمال شرق فرنسا ، كما أن الحركة تتصل ، من جهة أخرى ، بمشاكل خاصة بمؤسسة الكنيسة الفرنسية في القرن السابع عشر في علاقاتها بالملكية والبابوية في الوقت الذي انقلبت فيه نفس هذه الحركة ابتداء من أواخر هذا القرن طابعاً ديمقراطياً وشعبياً يربطها بجامعة صفار رجال الدين « قسطنطين » (QUESNEL) و « ريشير » (RICHER) اللذين يلورا مطامح وآمال هذه الطبقة الدنيا من الكنيسة الكاثوليكية^(٩٤).

إن الموقف لم يكن معقداً كل هذا التعقيد بالنسبة لوضع البرجوازية الفرنسية فإن هذه الطبقة تمثل ، بالرغم من تعدد طوائفها الفعلية وتشابك مصالحها مع كثير من الفئات الأخرى نظراً لانفتاح القرن الثامن عشر الكبير بالنسبة للمصر السابق ، جماعة متسقة ذات مطامح وأهداف متقاربة ، ويعرف « جاك بروست » هذه البرجوازية التي ترتبط بالمثل العليا التي تبلورها مفاهيم الانسكلوبيديا بقوله : « كانت هذه البرجوازية تملك العقارات والأراضي الزراعية وكانت تزجر بعضها ، في أغلب الأحيان ، إيجاراً كاملاً أو إيجاراً جزئياً يقوم على المشاركة في التكاليف . أما أكثر رجال البرجوازية ثراء - ومعهم بعض النبلاء فكانوا يستثمرون رؤوس أموالهم في الزراعة الكبرى من غير أن يبيعوا أحد اهتمام إلى فئة عمال اليومية وصغار الملاك والمستأجرين الذين كانوا يعيشون حياة شاقة ومتقلبة . وكانت التجارة في المدن ، التي أخذت تتسع بالتدريج ، تعد من مصادر الدخل المجزية لعدد لا بأس به من رجال البرجوازية . كما كان البعض ينطلق في إقامة المشاريع المالية . إلا أنه لما كان الانتاج الصناعي يقوم بعد على النمط الحرفي فإن كثيراً من رجال البرجوازية الذين كانوا يمارسونه لا يتعدون طائفة التجار »^(٩٥) . إن هذا الوجود الفعلي للطبقة الاجتماعية كجماعة تمارس نشاطاً اقتصادياً متمكناً وترتبطها أهداف ومطامح مشتركة يسمح لنا في أن نأخذ تفسيرات جولدمان في هذا الشأن مأخذ الجدل ، إذ أنه من البديهي أن تتواجد الطبقة تاريخياً أولاً ثم تتواجد بعد ذلك الوعي الطبقي المميز لها . ومن هنا أن لنا أن نتساءل ، على سبيل المقارنة ، هل كانت فئة نبلاء الإدارة ، التي كانت تعيش في ظل العهد القديم وهو مجتمع

Jacques Proust, Diderot et l'Encyclopédie. Paris, A. Colin, 1967.

(٩١)

L. Goldmann, Recherches dialectiques, op. cit., pp. 168-164.

(٩٢)

Rene Taveneaux, Le Janсениسم en Lorraine (1640-1789). Paris, Vrin, 1960.

(٩٣)

E. Preclin, Les Janсениستes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé. Paris, Gamber, 1928, p. 25.

(٩٤)

J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, p. 13.

(٩٥)

سابق على الثورة الصناعية طبقة اجتماعية بالمعنى الكامل للكلمة ؟ إن هذه الفئة وفقاً للمعلومات التاريخية المتوفرة ، لم تكن تشكيلة اجتماعية متجانسة متولداً عن تطور علاقات الإنتاج ، بل إن هذه الفئة ، على النقيض من ذلك ، كانت وليدة قرار ملكي ومن ثم تميزت بطابع مزروع ومقلقل نظراً لاعتمادها على أهواء السلطة وتقليلاتها . كذلك كانت هذه الفئة موزعة ومقسمة بين جلورها الممتدة إلى أعماق البرجوازية وبين مطامعها في الاندماج والاندساس في فئة كبار النبلاء التي كانت تكن لها كل صنوف الأزداء والاحتظار . أضف إلى ذلك أن حركة « الجانسينزم » هي في الأساس حركة دينية لها خصوصيتها في الفكر الديني ولها جلورها العميقة المرتبطة بالمؤسسات الكنسية الكاثوليكية ، الأمر الذي يصعب معه اقتلاعها من سياقها أو إطارها الديني والكنسي وتحويلها إلى مجرد أيديولوجيا اجتماعية خاصة بفئة واحدة هي فئة نبلاء الإدارة .

إلا أن هذه الانتقادات التي نسوقها لا يجب أن تمنعنا من الاهتمام بالفكرة الأساسية التي ينادي بها لوسيان جولدمان وهي البحث عن علاقات وظيفية بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية والأعمال الثقافية . موضوع علم اجتماع الثقافة ، على شريطة ألا نحول - كما ينصحنا بذلك جورج جورفيتش^(٥٦) - الأطر الاجتماعية الواقعية إلى خيال ، وألا نترجم الأفكار أو المفاهيم والقيم السائدة كما لو أنها ظواهر فوقية تنجست بطريقة آلية صرفة عن دوافع وأسباب اجتماعية واقتصادية . كما أننا نعتبر أن تأكيد جولدمان على أن الخالق الوحيد الجدير بالاهتمام للعمل الفني العظيم هو الجماعة ليس إلا نوعاً من إيراد الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها الكاتب ، ومن التأكيد على أخلاها في الاعتبار عند تحليل الأعمال الأدبية أو الفنية العظيمة . إلا أن ذلك لا يقلل ، بأية حال من الأحوال ، من أهمية المناهج الأخرى إذ أن أي منهج لو أخذناه على حدة لا يمكنه أن يستنفذ الثروة التعبيرية التي يمثلها عمل أدبي أو فني خارق . لذلك نحن لا نعتبر اليوم الذي يوجهه جولدمان إلى علماء ميرزير أمثال « بول هازار » أو « إرنست كاسير »^(٥٧) سديداً لأن الزعم بأن الاتجاه التركيبي ينقص في كتابات هذين المفكرين لا يقوم على أساس طلال أن جولدمان لا يريد أن يترف باختلاف وجهات النظر . إن جولدمان ، في الواقع ، لا يقلل - مثل جميع الماركسيين - أي تفسير بغاي مفهومه للأشياء . من ثم إذا كان قد وجه إلى « بول هازار » بعض الانتقادات أو للملاحظات بشأن التفسيرات التي يقدمها^(٥٨) ، فإن ذلك لا يقلل من أهمية كتابه عن « أزمة الضمير الأوروبي »^(٥٩) ، وعن « الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر » اللذين سوف

Georges Gurwitsch, Etudes sur les classes sociales. Paris, Granchet, 1966, p. 92.

(٥٦)

Paul Hazard, La crise de la conscience européenne (1600-1715). Paris, Fayard, 1961 et La pensée européenne au XVIII^e siècle. Paris, Fayard, 1963.

Ernest Cassirer, La philosophie des Lumières. Paris, Fayard, 1966.

(مترجم عن النسخة الألمانية الأصلية المصغرة عام ١٩٣٢) .

Georges Gésdorf, Les principes de la pensée au Siècle des Lumières. Paris, Payot, 1971, p. 22.

(٥٨)

مهما « جوسدورف » ، يلاحظ على « بول هازار » مفهومه الفكري أولاً للثقافة الدينية (الفطرة المسيحية) وثانياً عدم تقديره مدى الحرية التي يسمح بها لإطار البروتستانتية الأمر الذي يجعله يعتقد بأن كلاً من أمثال « بيركيل » و« بايل » من المفكرين الذين لو لشككوا فيما هم في الواقع يمارسون حرية الفكر في إطار البروتستانتية .

(٥٩) هذا الكتاب مترجم إلى العربية بواسطة الأستاذة جويوت عثمان وعبدكريم الشكافي : بول هازار ، أزمة الضمير الأوروبي ، مطبعة الكتب العربي - القاهرة ١٩٤٨ .

يظنان إلى أمد طويل نموذجاً رائداً لهذا اللون من تاريخ الفكر ، كما أن دراسة « إرنست كاسير » عن فلسفة التنوير ستظل بدورها محفظة بقيمتها العالية وخاصة أن يعني من الباحثين بما أسماه « مورفولوجيا » الثقافة ، ونعت « كاسير » بالكائنات الجديدة من قبل المفكرين الجدد لا يقلل من شأنه ولا يجد من إسهامه في إبراز كثير من الجوانب الفكرية الهامة للقرن الثامن عشر وإن كان معظمها ينصب على العلاقات الصورية القائمة بين النظريات العلمية والرؤى الفلسفية .

نحن إذا رجعنا إلى دراسة جولدمان عن فلسفة التنوير نراه يتخذ لبحثه نموذجاً خاصاً يقيم عليه المبادئ الفكرية الأساسية التي يريد ردها ، على ضوء المنهج التاريخي - الاجتماعي الجليلي ، إلى الأسس الاجتماعية التي تشكل ركيزتها أو قاعدتها العريضة . هذا النموذج هو نص للموسوعة الفلسفية التي أعدها الكاتب الشهير « ديدرو » (DIDEROT) والراي « دالمبير » (D'ALEM BERT) وشارك في تحريرها وتبويبها معظم كبار كتاب العصر من المفكرين الماديين والمتعاطفين معهم . وأهم المبادئ التي يستخلصها جولدمان من دراسته للموسوعة أنها تقدم المعرفة الإنسانية في صورة مجموعة من المعلومات الفنية المطلقة التي يسوقها أصحابها على أنها حصيلية لبعض التجارب الفردية ويطريقة منفصلة تماماً عن الممارسة التاريخية للمجتمع . من ثم لا يقوم لدى الموسوعيين أي ارتباط أو علاقة جدلية بين الفكر وحركة المجتمع ، الأمر الذي يجعل من الحقيقة مرادفاً لجداً عام منزك كلية عن عملية التطور التاريخي ، ومن هنا يخرج جولدمان بأن استقلال المعرفة والتمييز بين التفكير النظري والممارسة التاريخية والاجتماعية هما السمة الغالبة على فلسفة التنوير التي تقتصر أساساً إلى أية رؤية تاريخية للوجود . ومع ذلك نحن لا نعتقد بأن فلاسفة القرن الثامن عشر يفصلون تماماً بين المعرفة النظرية والممارسة لأن أحداً لا يستطيع أن ينكر الطابع التقدي والنضالي لمعظم كتابات مفكري هذا العصر ، غير أنه ليس ضرورياً ، من جهة أخرى ، أن يتصور هؤلاء المفكرون الممارسة في صورة الثورة أو العنف المنظم لأنهم في الواقع كانوا يؤمنون فقط بضرورة النضال « الأيديولوجي » ضد القوى الرجعية التي كانت تسيطر من خلال أجهزة الدولة على مقاليد السلطة ، وهذا التصور ينطبق بشكل مرض على موقف البرجوازي للثقافة في مجتمع استولت فيه الطبقة البرجوازية بالفعل على الجزء الأهم من وسائل الإنتاج . ولما كان الصراع يتم على مستوى الأبنية القوية والأيديولوجية منها خاصة . فإن البرجوازية التي يعبر عن مطامعها وأهدافها الفكر الموسوعي لم تكن في حاجة خلال هذه المرحلة التاريخية إلى تقويض أسس النظام الاجتماعي ولكن إلى تعديل فقط للنظام القانوني بحيث يصبح أكثر ملاءمة لعلاقات القوى الفعلية في المجتمع وأصدق تعبيراً عن حاجاتها التي كانت تنطبق في هذا العصر مع ضرورات النهضة القومية ومتطلبات قيام الدولة الرشيدة من ثم يمكننا أن ننظر إلى فلسفة التنوير لا على أنها أداة أيديولوجية في خلعمة ثورة اجتماعية ولكن مجموعة من الأفكار التقديرية المستتيرة التي تعتمد أساساً على قدرتها التأثيرية على الرأي العام ودورها الإيجابي في توجيهه ، على المدى القصير أو الطويل ، نحو إصلاح المجتمع وتطويره .

أما بالنسبة لامكانية المعرفة عن طريق التصنيف الأبجدي والتالي وهي الصورة التي تأخذها المعرفة في أي قاموس أو موسوعة ، فإن ذلك لا يعبر - بالضرورة - عن عقلية فردية أو تفتتية تكون حكرًا على الطبقة البرجوازية ، بل على النقيض من ذلك ، إن الهدف الأسمى للموسوعة كان وفقاً لخطامح « دالمبير » هو تجميع المعرفة في أقل مساحة ممكنة .

ويقول لنا «جوسدورف» في ذلك «سوف يحل يوم تستطيع فيه الموسوعة أن تتخل عن الترتيب الأبجدي لكي تقلم المعرفة في شموليتها في صورة قياس رياضي يتدرج وفقاً لجليه الهنسة من الأيسر إلى المركب ومن غير أن يترك أية ظلال في جدول العلم المتكامل»^(٩٠). ومن جهة أخرى «يمكننا القول بصدد المنهج الفكري للقرن الثامن عشر الذي يتهمه جولدمان بالتفتيت وانعدام الاستمرارية والشمول بأنه إذا كان نموذج نيوتن (NEWTON) الذي يمثل أساس كل فرد جاد في هذا العصر، يسمح بقيام معرفة عملية تقوم على دراسة الظواهر أكثر من اهتمامها باستبطان ماهية الأشياء فإن ذلك لا يمنع كون هذا النموذج بناء عقلانياً يقوم على تجاوز المعطيات الحسية وصياغة المعرفة في إطار من القوانين والمبادئ الرياضية.

إن اهتمام القرن الثامن عشر بملاحظة المحسوسات وتجميع الوقائع وكلفه بالملاحظة وتبعية الجزئيات، وكلها أمور تعبر عن رد فعل لهذا العصر ضد الشطحات الميتافيزيقية التي ميزت القرن السابع - عصر ديكارت وسبينوزا وليبنز - لا يتعارض مع وجود نظرة كلية وعضوية تعمل على تناسق الفكر كما تضمني عليه طابع التعميم والشمولية. هذه النظرة العضوية ليست سابقة على الفكر التجريبي كما كان الأمر في العصر الكلاسيكي، وإنما هي في صميمها العملية التوحيدية للعقل: لعقل يتغذى بمعرفة الواقع ويتبني معايير صدقه وقيمه من مجال الملاحظة وعالم التجريب وإذا كان هذا العقل يرفض - كما يقول جولدمان -^(٩١) كل سلطة خارجية فإن ذلك لا يعني رفض كل مبدأ خارجي وإنما فقط رفض آثار الفكر التأملي التي ما زالت قائمة في القرن الثامن عشر^(٩٢). إن العقل الجديد عليه أن يكون. وفقاً لمكانته حراً ومستقلاً وعاملاً لا لينتصل عن العالم ولكن ليحسن إدراك قوانينه ومعرفته. إلا أن استقلال العقل هنا لا علاقة له بالنموذج الانطولوجي للحقيقة الذي كان يحمل الفكر الحربي منذ الفلسفة القديمة وحتى الثورة النيوتنية التي نقلت العقل من المجال الباطني لإدراك الماهيات (قضية الميتافيزيقا) إلى مجال الإدراك الظاهري أو قياس العلاقات التي تربط بين الظواهر بطريقة رياضية (مجال العلم). إن هذا الاستقلال الذي يعطي للعقل خصوصيته في مجال إدراك العلاقات الظاهرية وسيلة من وسائل تحريره من متاهات التأملات الميتافيزيقية وترشيده كأداة لمعرفة عملية ومفيدة وسبيل إلى تحديد مجال فعال لنشاط الإنسان وإعمال قدراته وإقامة مبادئ خلقية تتلهم مع تقديره في فردية وذاتية. بعبارة أخرى نحن هنا بصدد تحرير عقلاني من أجل معرفة جديدة مفيدة وعملية وفي سبيل خلق مفهوم إنساني جديد لا يستمد قيمته - مثل التنبل - من صدقة الميلاد وظاهرية التقاليد الاجتماعية ولكن من مجهوده الخاص وقدراته الإبداعية والحلاقة.

إلا أن هذه النزعة نحو البناء العقلاني، التي تخضع لبدأ التناسق والتنظيم اللازمين لكل معرفة، قد لا تحقن بطريقة موفقة الوحيدة بين القطبين اللذين كانا ينتازعان فلسفة التنوير وهما الفردي والعام، فالانتقال - في الواقع - من الفردي إلى العام يظل في إطار هذه الفلسفة مجرداً وقائماً على نظرة خارجية. ومرد ذلك هو غياب كل وساطة اجتماعية

Georges Gusdorf, op. cit., p. 159.

(٩٠)

L. Goldmann, Structures mentales, op. cit., p. 5.

(٩١)

G. Gusdorf, op. cit., p. 152 et p. 195.

(٩٢)

يظل تأثير اللعب الديكارتي قوياً خلال القرن الثامن عشر وذلك بفضل نشاط الفكر فونتين (FONTENELLE) الذي لم يمت إلا في عام ١٧٠٧. كذلك ظل مؤلفات فولف (WOLFF) تلمذ لـ لايبنز (LEIBNIZ) مجرد ظلال ميتافيزيقية يراهم من نظره مناهج نيتون، لا غرابة إذن أن يسخر فونتين مرة من فونتين فونتين (CANDIDE) في روايته المشهورة كانديد.

وتاريخية تربط بين العقل الفردي والعقل الكلي وهو أمر يرجع إلى محاولة تطبيق منيج نيوتن في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية الناشئة ، كما يرجع - وفقاً لجولدمان - إلى ضرورة إفساح المجال أمام ظهور البنية الاقتصادية الجديدة وهي بنية اقتصاد السوق مع ما تقتضيه هذه البنية من تصور لهذه الضرورة في شكل ميكانيزمات خارجية لا علاقة لها بأي مضمون اجتماعي أو أخلاقي تاريخي ، على هذا الأساس يمكن فهم فلسفة التنوير على أنها التعبير الأيديولوجي المطابق لإدراك الضمير البرجوازي لهذه الضرورة وليس ضرورياً أن يكون هذا الإدراك معاصراً لهذه البنية الاقتصادية نفسها لأن الإدراك بطبيعته لاحق على وجود البنية ، من ثم يسهل ، وفقاً لقولة « الضمير الممكن » العزيزة على لوسيان جولدمان اعتبار فلسفة التنوير تعبيراً أيديولوجياً متلبوراً لمرحلة تاريخية تبدأ في الظهور خلال القرن السادس عشر أي مع بداية قيام الرأسمالية التجارية .

إن بداية تغير المفاهيم الاقتصادية ربما قد بدأت في أواخر العصور الوسطى لأنه إذا لم يكن الاقتصاد الكلاسيكي - كما يذهب ميشيل فوكو^(١٣) - لم يستوعب بعد مفهوم الإنتاج بحيث يشمل منه غايته أو هدفه المعلن ، فلنأخذ أن قضية الفائدة وملاتها بالريا قد بدأت تطرح على بساط البحث بطريقة ملحة منذ القرن الثالث عشر ، الأمر الذي أدى إلى زوال مفهوم السعر المعادل^(١٤) بطريقة تدريجية . مهما يكن الأمر فإن المفاهيم الاقتصادية المعيارية تنتهي مع نهاية العصور الوسطى لتفسح المجال أمام تصور جديد يلامس نهاية مرحلة الكفاية الذاتية والموازنة بين الإنتاج والاستهلاك ويعبر عن حاجة الطبقة البرجوازية التجارية إلى الانفتاح وحرية نقل البضائع والمنتجات الأمر الذي لا يمكن أن يتم إلا بتحقيق فائض في الإنتاج يمكن تسويقه . وليس من شك في أن فكرة السوق وما يتصل بها من فكرة العرض والطلب وتبلور مفهوم القيمة التبادلية بالذات كان له كبير الأثر على تطوير المفهوم « الأنطولوجي » للعمل الذي كان يميز الفكر الاقتصادي المسيحي^(١٥) . فالعمل لا يمكن - بأية حال من الأحوال - أن يكون في ظل السوق مطابقاً للمجهود أو النشاط القائم على إشباع الحاجات المباشرة للإنسان ، أي أن العلاقة العضوية التي كانت تربط بين الإنتاج وحاجة الاستهلاك تبدأ في التصدع في الوقت الذي يأخذ فيه العمل في الاغتراب أي الضياع في أشكاله الظاهرية : فالعمل لم تعد غايته إشباع الرغبة أو الحاجة المباشرة ، الأمر الذي تتحقق معه المطابقة الأنطولوجية وإنما في قبول مهمة تتجاوزها إلى الخارج بحيث تجعل منه جزءاً من عملية شمولية من ثم يصير العمل - بعد أن كان نشاطاً سلباً لأنه لا يضيف شيئاً إلى

Michel Foucault, Les mots et les choses. Paris. Gallimard, 1966, p. 177.

(١٣)

(١٤) إن للبيعية المعيارية التي كانت تميز الاقتصاد المسيحي تبدأ في الاستخدام بالواقع ابتداء من القرن الثالث عشر ، ولكن الفكر الاقتصادي الرأسمالي لا يتجاوز إلا مع ج. كالڤين (J. Calvin) الذي يميز بين أرض الاستهلاك (الريا) وفرض الإنتاج ليعمل بذلك مشكلة الربا التي كانت تؤرق رجال الدين . انظر :

Jean Ibáñez, La doctrine de L'Eglise et les réalités économiques au XIII^e siècle. Paris, P.U.F., 1967, p. 102.

Jean Imbert, Histoire économique, des origines à 1789. Paris, P.U.F., 1965, pp. 304-306.

Berbert Marcuse, "Les fondements philosophiques du concept économique du travail", in Culture et Société. Paris, (١٥) Minuit, 1970.

يعرف وماركيز ، جوهر العمل بأنه « عبارة وسيلة وامية » وبأنه « إنتاج وحفظ مستمر للوجود الإنساني » ويحدد بأن هذه التعريفات تدبر من كل الفترة الممتدة من رسائل القديس بولس إلى كتابات هيجل (ص ٣٤ - ٣٥) . على كل حال إن هذا التعريف يبدو لنا في غاية التجريد لأن الذي يميزنا هو مفهوم الظاهري ، مع أيام الرأسمالية ، فصوره كطبيعة مرتبطة ارتباطاً جاداً بواقعاً جديداً يخلق دون غيرها إلى مفهوم أكثر تسامحاً وظاهرياً : إن التصور الجديد للعمل يحدد كوظيفة اجتماعية تحرم في الوقت نفسه الأفراد من طرق نظام الثبات وتبني القيم الجديدة على سبيل موضوعية بحث كالتشديد والعمالية والمثالية .

الجوهر في مفهوم النبالة الأصلية - قيمة في المجتمع الرأسمالي ، كما يتزعج من جهة أخرى مع تطور العملية الإنتاجية إلى الضياع في أشكال وصيغ بالغة التجريد . بعبارة أخرى يتجه العمل إلى تجاوز طابعه القوي المباشر (العمل كان سمة الشعب والبرجوازية في فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩) ليبر في ظل المجتمع البرجوازي عن حاجة قوية (نزعة إلى التجريد) تخفي أمامها كل الامتيازات والفروق الطبقة أي امتيازات النبلاء من جهة وحقوق المشاع التي كانت تتمتع بها جموع الفلاحين في فرنسا من جهة أخرى .

إن ارتفاع العمل إلى مستوى القيمة يرتبط - كما نرى - ارتباطاً وثيقاً بصعود الطبقة البرجوازية وباستقرار الأبنية الأيديولوجية للملازمة لهذا الصعود . وليس أدل على ذلك من انتشار قيمة الفقر أو الزهد إبان القرن السادس في تعاليم « لوتر » و « كالفان » وهو عين الاتجاه الذي متسلكه الكاثوليكية فيما بعد حينما نجعل من البؤس علامة من علامات الغضب الإلهي وترى فيه خطراً جسيماً يهدد النظام الاجتماعي . إلا أنه إذا كان تقدير العمل يتم بطريقة غير مباشرة في صورة إدانة الفقر الذي أخذ يمثل في المجتمع البرجوازي ضرباً من تبليد الموارد القومية ولونا من السلبية الاجتماعية والحلقة فإنه سوف يتكسب في صراع فلسفة التنوير ضد قيم المجتمع التقليدي سمات وخصائص جديدة تربط بينه وبين ما يمكن تسميته بالعقلانية الظاهرية^(٧٦) .

تقوم هذه العقلانية الظاهرية في تصورها على مستويين متميزين : مستوى معرّي ومستوى اجتماعي . وهي ترتبط بالمستوى المعرّي بالقدر الذي تضع فيه حداً للفكر التقليدي القائم على نموذج أنطولوجي للحقيقة يفترض الاستمرارية والثبات في الوجود وذلك من خلال الثورة المنهجية التي يمثلها جيمس نيوتن . فهنا يتم لأول مرة في تاريخ البشرية - وهذه سمة تشكل الطابع المميز والفريد للحضارة الغربية - حدوث صدع أو شروخ في كيان العقل الأوربي إن العقل الغربي يتصدع مع نيوتن وحينما يتصدع يظهر جلياً فراغه الداخلي ويخلوه من كل ماهية أو مضمون أنطولوجي ، كما يبرز في الوقت نفسه - بالضرورة - طابعه الآلي الصرف الذي سوف يغلب عليه من الآن فصاعداً . إن العقل - هذه الأداة الظاهرية - لم يعد في وسعه أن يمتلك الحقيقة لا عن طريق الحس لا يفترضه هذا الحس من تطابق مباشر بين الحقيقة والوجدان ولما يقتضيه من دوام الحقيقة وثباتها ولا عن طريق القياس لما يفترضه هذا القياس من تصور مجردي بحث - ولما يقتضيه من ذاتية العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقة في داخله . إن الحقيقة لم تعد قائمة أو كامنة في باطن

L'Idiot de la famille.

Jean-Paul Sartre, Gustave Flaubert. Paris, Gallimard, 1972, t. I, p. 74.

(٧٦)

إن الظاهرية التي تمثل حجر الزاوية في الفكر القرن الثامن عشر تبرز بطريقة بواقة من إحد المركة المميز لطبقة البرجوازية . والظاهرية التي تتصعد هنا هي ما يعرفها « جان - بول سارتر » تحت اسم العقلانية التعليلية في كتابه « حيد العائلة » . جوستاف فلوبير ، حيث يقول : « تحكم قوانين الطبيعة الأجسام والأشياء من الخارج وهي تشكل شيئاً متكافئاً في أن عددها محدد ومحدد جيداً . وقوانين هذه القوانين بالطبع - وبخاصة مبدأ الجاذبية - وبموجبه إلى بساطتها الأولية . ولعلنا أن نلاحظ أن هذا المفهوم ، الذي يسمى أحياناً بالآلي والذي لم يدم طويلاً ، كان يمثل على مستوى الأبحاث العلمية والتجريبية تقدماً هاماً : فقد أسهلت القوى التجريبية بحسابات والمقاييس السريعة بالبحرية وقبلت المختبر التي كانت أول مطلب لوحدة المعرفة وأول رفعة حسم لربط تسلسل الزجوة بضرورتها الفكر . إلا أنه على العكس من ذلك كان هذا التسلسل على مستوى العلوم الإنسانية يفتقد دته وضروته ، فهو لم يتشأ في حضنها وإنما جُلِب إليها من الخارج إيم كاترا يطرئونه على طريقة القياس كما يحول البعض الآن ، من خلال تصور إنساني مطلوب تطبيق الحولية ، وهي قانون التاريخ البشري ، على حركة الطبيعة وعناصره من ميكانيكا وفيزياء ، والكمات (QUANTA) . إن الجيود البرجوازي في الواقع - سواء كان يصعد هوم أو كورتيناك - كان يطلب من فلاسفته في القرن الثامن عشر أن يحلوا ، من أنشاق كلمة مصغرة تدور في رأسه على شكلها أنشاق نيوتن : جزيئات مادية أو حركات نفسية ، عناصر أولية تربط فيما بينها بواسطة نسق من القوانين للعددة التي تنفي نظرية باليسة ما . ص ٧٤ .

العقل ولكن خارجه ، فهي ليست جوهرأ سابقاً على الوجود يستطيع العقل أن يدركها عن طريق كشف جوانب غامض . كلا ، إن الحقيقة لا تكون ولكن نصير : هي في البداية ما ينتظر الوصول إلى المعرفة ، وفي فترة لاحقة ما يجب إنتاجه . إن الحقيقة كإنتاج وليس كماهية أو جوهر ، هي بداية الفكر الجديد الذي يطمح الى سيطرة الإنسان على الطبيعة . ولكنه إذا كان على العقل أن يتنصر على الطبيعة - هذا الخطر الخارجي - فعليه أولاً أن يستكشف أسرارها . ومن ثم يعطي القرن الثامن عشر الأولوية للملاحظة ووصف الظواهر على صياغة الأنساق الفلسفية الطموح التي كان يشغف بها العصر السابق . ولكن اليس الاهتمام بالملاحظة واستقراء القوانين ، هذه التنظيمات الظاهرية الضرورية التي تربط بين الظواهر ، سلوكاً عملياً ووضعيأ وموقفاً يقوم على معايير وظيفية ونفعية ؟ ١٩ ونحن حيننا نتحدث عن المعايير الوضعية والوظيفية لا نتحدث بطريقة غير مباشرة عن قيم برجوازية أصيلة ؟ ربما نحن هنا بصدد توافق تاريخي غير مقصود وربما نكون هنا أمام قانون من قوانين التطور التاريخي ، إلا أننا في كل الأحوال أمام حقيقة واضحة لا تقبل الشك : إن المبادئ الاستيمولوجية الجديدة تتفق تماماً مع الأبنية العقلية لطبقة البرجوازية إننا هنا بصدد اتفاق موفق لا يتورع عن إنتاج أبديولوجيته .

على هذا النحو يرى جولدمان أن تطور الاقتصاد السوق يبرز قيمة الفرد ويتضمن تنظيم السوق لا عن طريق مجموعة من الأوامر أو المبادئ المسبقة ولكن عن طريق تلتقائية أو آلية العرض والطلب . إلا أن الحرية التي يتطلبها هذا الموقف الجديد ، لا يجوز تصورها في شكل قوة عمياء أو رغبة جاهدة في خرق المحرمات فهي مرتبطة أساساً بنمط من السلوك الرشيد القائم على معرفة دقيقة وعملية للسوق . لا غرابة - من ثم - أن تكون هذه البنية الاجتماعية - الاقتصادية مصدراً لقيمتين أساسيتين في فكر القرن الثامن عشر وهما : العقلانية والإمبريقية . كما أن هذه البنية هي التي تمجد أيضاً غاية هذا النمط الجديد من السلوك والمعرفة وهي سعادة الفرد . وما أن هذه البنية تقوم على حرية التبادل فهي تفترض بالضرورة وجود علاقة بين إرادتين حرتين ومستقلتين ، علاقة لا بد من تأكيدها وضمانيها بواسطة عقد ، الأمر الذي يولد عقلية قائمة على الشرعية والقانون . كما أن العقد يفترض حالة من المساواة بين المتعاقدين ، الأمر الذي يضم وجود مجتمع ديمقراطي يتمتع بقيم سياسية وأدبية محددة أهمها : الحرية المدنية والحرية ، المساواة الاسمية ، الحرية الفكرية والعقلانية وحتى الملكية لضمان التبادل .

إلا أن جولدمان يرى أن الفكر الجديد حيننا يؤكد ذاتية العقل الفردي ويلفظ كل واقع يتجاوز الفرد وغايته المنشودة وهي السعادة الشخصية إنما يفصل بين القيمة والمعرفة وبين الفعل والأخلاق . بعبارة أخرى يمكن القول بأن المنفعة الشخصية هي التي تحكم ، من الآن فصاعداً ، سلوك الفرد وبأنه عن طريق تحقيق هذه المنفعة ليتم التعبير الأخلاقي للنظام طالما أن دهاة الرأسمالية يقولون بأن المنفعة العامة ليست إلا نتائج تنافس الأفراد في إشباع حاجاتهم الشخصية . من جهة أخرى تعمل هذه الأخلاق الفردية البحتة على تطوير الدين بحيث لا تقبل منه إلا الصبغ التي تتلائم وحاجات الطبقة الجديدة ومنظورها للمجتمع والوجود خلال هذه الفترة من تطورها التاريخي - من ثم - مع استثناء وضع الأقلية الناجية من فلاسفة التنوير أمثال « ديدرو » و « دولباخ » - لم يكن مفهوم الإله عند اتباع نظرية « الديزم (Le Deisme) » كما يقول جولدمان : « مجرد تنازل أمام التقاليد أو أداة تخويف تستعمل ضد الشعب

الجاهل إذ أن له ضرورته النظرية بالنسبة لكل رؤى الوجود ذات الطابع العقلائي»^(٧٦)، فالإله و«المهندس» الذي يتخيله هؤلاء الفلاسفة ليس إلا تعبيراً عن تصور ميكانيكي وطبيعي للوجود، تصور يفترض نظاماً طبيعياً يجب احترامه ورؤية استاتيكية للإتسان. كما أن هذا التصور يؤدي - من جهة أخرى - إلى الحكم على النظام الاجتماعي والسياسي من حيث مطابقتها أو عدم مطابقتها للنظام الطبيعي الذي يكتشفه العقل. وغالباً ما يتم تصور هذا النظام الطبيعي بطريقة ثابتة في صورة نظام أمثل يقوم على معايير وقيم مفارقة لا علاقة لها بحركة التاريخ. وإذا كان التاريخ لم يسمح بعد بالوصول إلى هذا النظام الأمثل فذلك مرده إلى أن الحكام الرجعيين وزبائنتهم قد بلغوا ببلور الشك والفساد، ومن ثم ليست هناك حاجة - في نظر فلاسفة التنوير - إلى ثورة عارمة تطيح بالنظام السياسي والاجتماعي وإلما يكفي في سبيل الوصول إلى الإصلاح القيام بنوع من التوعية والتنوير وهو ما يتم عادة بنشر المعارف الفلسفية (عن طريق الموسوعة مثلاً) والمثل الجليدية والاستماعة - من أجل فعالية أكبر من تحقيق التقدم والرفي - بالحكام المستنيرين وهو الاتجاه الذي أدى إلى ظهور نظرية «الاستبداد المستنير».

يتبين لنا إذن أن أهم ما يميز الفكر العقلائي للقرن الثامن عشر فيما يخص وظيفة التعبير عن الوعي الطبقي للبرجوازية هو غياب الرؤية التاريخية والجدلية. كما أن هذا الفكر، الذي تبلوره كتابات ثلاثة من كبار الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين وهم ديكارت وفولتير وديدرو، يتحور - وفقاً لجولدمان - من كل مفاهيم التماسي (trans-cendence) إلا أنه لن يلبث أن يعود إلى هذا المفهوم بعد نجاح ثورة ١٧٨٩ التي تحقق معظم آمال ومطامح البرجوازية الفرنسية، ومع ذلك فإن التيار العقلائي لن يستطيع قط تجاوز الانقسام الكبير الذي تم من خلاله بين الفكر والممارسة وبين القيم الخلقية والسلوك وهو الانقسام الذي سيقوم برأيه التيار الجدلي الذي يبدأ مع باسكال وكانت ليتضخم عند هيجل وماركس.

لكي نختم هذا البحث يمكننا القول بأن فلسفة التنوير قدمت مثلاً طيباً لتطبيق المنهج البنائي التوليدي الذي بلوره لوسيان جولدمان. إلا أنه إذا كان الكاتب قد وفق هنا في استغلال مفهومه المفضل وهو مفهوم «الضمير الممكن» فإن ذلك مرده إلى توافر كثير من السمات التي جعلت هذا اللون من الوعي البسيط^(٧٨) يكدح يطابق الواقع وهو المنظور الوحيد الذي يُعنى به التاريخ. من جهة أخرى لا يستطيع أحد نكران الطابع التفناني الواهي لتنتاج القرن الثامن عشر الثقافي سواء أكان ذلك في نطاق الفلسفة أم في مجال الصناعة الأدبية. ولا شك أن هيمنة المعايير الأيديولوجية (مع

L. Goldmann, *Structures mentales*, op. cit., pp. 47-48.

(٧٧)

نظرية «البروز» وتقبل الدين ولكن من غير طقوس ولا شعائر.

Pierre V. Zima, *Four une sociologie du texte littéraire*, Paris, U.G.E. (10-18), 1978, pp. 169-170.

(٧٨)

إن الانحياز يرد الكلمات والعقائد إلى مفهوم شمولي بسيط يأتي إلى جولدمان عبر تأثير الاستيعاب المعجمية. يترك هذا البحث - إن تعدد المناهج في الأدب والقرن التاسع عشر لا بد أن يكون متراً لذلك بالنسبة للفكر المعتمد في تحديد الواقع المادي داخل نسق فكري حتى يسيطر عليه برهنة تعريجات وأسس الأدبية. «على أنه لا يمكن فهم سوسيولوجيا الأدب عند جورج لوكاش وعند تلاميذه كروفر ولوسيان جولدمان إلا استيعاباً في إطار الاستيعاب المعجمية الأوسع التي تعد من أكبر المعاملات لرد الفهم الظاهري للمعاني في التفسيرات الجسالية إلى واحدة المفهوم المحدد». ص ١٦٩ - ١٧٠.

الرؤية الاجتماعية في النقد الفرنسي المعاصر

انحصار الاهتمام بالجوانب الجمالية في الأدب) على كثير من كتاب هذا العصر لدليل واضح على مدى وعي المفكرين البرجوازيين وأصداقهم بحركة التاريخ واتجاهها .

أما بالنسبة لبنائية جولدمان فمن السهل أن نلاحظ أنها تختلف تماماً عن معظم المناهج البنائية الأخرى المعروفة في فرنسا ، فبنائية الكاتب تطرح قضية المعنى وليس قضية البنية أو الشكل . إلا أنه يمكن القول - من جهة أخرى - بأن مفهوم الشكل يُجَبُّ عند جولدمان مفهوم الشمولية (totalite) ، فالأشكال المفرغة من المضمون التي يمكن مقارنتها بطريقة مطلقة (انظر انهاء الشكلية عند فلاديمير بروب في تصور القصة الشعبية) لا توجد عند جولدمان لأن هذه الأشكال نفسها نتاج تاريخي ذو معنى محدد في إطار مفهوم شمولي لتطور المجتمع الرأسمالي وثقافته . باختصار يمكن تلخيص الخطوط العريضة لنظرية جولدمان على هذا النحو : إن تاريخ الفكر الغربي قد مر وسيمر بثلاث مراحل متميزة : مرحلة يقيتية تسيطر عليها فكرة التسامي وهي تنتهي مع بداية العصر الحديث ومرحلة عقلانية تقفوس فيها دعائم النموذج الأنطولوجي القديم ليحل محله نموذج ظاهري يتلامح مع تأسيس الأبنية العقلية اللازمة لقيام هيكل الإنتاج الرأسمالي ، وأخيراً مرحلة قادمة ستقوم فيها الجماعة الإنسانية في ظل الاشتراكية - وفقاً لجولدمان - بتجاوز جميع المتناقضات الموروثة عن المجتمع الرأسمالي كاستغلال الإنسان للإنسان والافتراق والتهميش والأناثية الفردية ويقوم جولدمان وفقاً لهذا التصور البسيط ببلورة بعض الأحكام التقييمية التي تدفعه قبل حلول المدينة المثالية التي يحلم بها . إلى اعتبار جميع ألوان الثقافة الإنسانية ضرباً من الصياغة الأيدلوجية الزائفة . بعبارة أخرى ينظر جولدمان إلى معظم الثقافات السابقة والحالية ، التي لا تتمتع بتلاحم عضوي بين حركة المجتمع وسلوك الفرد على أنها ثقافات خالية من مبادئ الصدق والأصالة . ونحن بدورنا نتساءل : هل هناك أدب أو ثقافة بلا مشكلة ؟ وإذا كان ما يحلم به جولدمان هو نوع من الأدب السعيد فما دور الكلمة إذن ؟



مقدمة

ان عالم الانسان الاجتماعي هو عالم تفاعل «Interaction» واتصال «Communication» لأن العلاقات التي تربط البشر تبدو جامدة اذا اكتفينا بتعطيلها من زاوية البناء الاجتماعي «Social Structure» بما فيه من نظم أو أنساق «Systems» ووصف العلاقات بنائيا يظهر المراكز (المزلات) «Statuses» التي تعتمد عليها بما تنطوي عليه من تحديدات بنائية شكلية . فالبناء الاجتماعي كما يقترح الأستاذ (والف لثن) يتألف من مجموع للمراكز أو المزلات الاجتماعية في المجتمع . ولهذا - ولكي تبرز الطبيعة الحركية لهذه العلاقات أو الروابط الانسانية - فان من الضروري الكشف عن جوانبها الفاعلة من خلال الأنشطة التي تنظم أفعال الجماعة أو المجتمع في حياتهم اليومية الدائبة . ويتم هذا الكشف اذا استعينا بالأدوار الاجتماعية^(١) «Social Roles» باعتبارها تجسد الوجه الحركي للمراكز التي يحتلها الأفراد . كل هذا يؤدي بالضرورة الى طرق موضوع التفاعل والاتصال الذي يمثل الميدان غير المحدود الذي تترجم فيه العلاقات ومافيه من مزلات الى أوضاع حية . فالأدوار بحكم حركتها توجب احتكاك الأفراد بعضهم ببعض في صيغة التكافل والاعتماد المتبادل لبلوغ الأهداف الفردية والاجتماعية المشتركة .

التفاعل الرمزي

فيس النوري

جامعة بغداد

بغداد - العراق

والتفاعل الذي يقصده طلبه الحضارة (الثقافة) (Culture) والمجتمع هو مظهر مزدوج . فهو يتناول الوجود المادي للناس بما يحتويه من واقعهم البيولوجي وما يتصل به من احتياجات حيوية . أما الجانب الآخر

الذي يتناول التفاعل فهو الجانب الاجتماعي - النفسي^(٢) وSocio — Psychological، وواضح أن الجانب الأخير للتفاعل ينطوي على الجزء الأكبر والأعقد من مشكلات البحث السوسولوجي والحضاري .

ومع تزايد عناصر المجالين البيولوجي والسوسولوجي - النفسي^(٣) في الواقع البشري . إلا أن السمات الاجتماعية النفسية لسلوك الإنسان تمثل مستوى أرفع وأكثر تجريداً .

إن المستوى الاجتماعي لحقائق السلوك يفرض نفسه على أذهاننا بالنظر إلى ارتباطه بوحدة الإنسان (النظم الاجتماعية وSocial Systems، كالنظام القرابي والروحي والتربوي والسياسي والاقتصادي والترفيهي . ولا يخفى أن هذه الوحدة تدفع الباحثين إلى إيجاد الصلات المشتركة بين مواد البحث المعبرة عن تكامل أبعاد السلوك المتمثلة في وضعية التفاعل والاتصال . فالعناصر التي تبرز في واقع السلوك التفاعلي لا تكون في حالة تبعثر بل هي في حقيقة الأمر حصة ترابط هذه الأنساق أو النظم في كيان أو تركيب تنظيمي موحد يحسده البناء الاجتماعي الكلي .

ولا يقصد بالطابع المجرد للعناصر الاجتماعية في ميدان التفاعل أنها محض خيال أو تصور ميتافيزيقي «Metaphysical imagination» ، يمارسه الباحثون الاجتماعيون ، بل هي أمور تجسد جوانب من الواقع تصعب رؤيتها إلا على أهل الاختصاص بحكم خلفياتهم النظرية والمنهجية التي تؤهلهم للنفاذ إليها ، واستخلاص ما يمكن فيها من معانٍ واتجاهات وعمليات تسمى «Processes» .

وهذا التشديد على الجوانب السوسولوجية والنفسية للتفاعل يقود بشكل أو بآخر إلى ميدان الرمزية^(٤) و«Symbolism» الذي اتسعت أهميته في العقود القليلة المتأخرة . فلا مبالغة في القول بأن معظم الظواهر التي يلاحظها الباحثون الاجتماعيون تتضمن السلوك الجاري بين الأفراد في الجماعة أو المجتمع أي تفاعلهم واتصالهم المتبادل بما يرافقه من استجابات يظهر منها أزاء بعضهم البعض . أما عناصر السلوك التي يسمي الباحثون إلى تحديدها فتستخلص عادة من الرموز «Symbols» التي تعبر عنها (أي العناصر) بصورة غير مباشرة . فالوسائل الرمزية التي يستعين بها الإنسان تعدد وتنوع وهي تشمل على التخاطب «Speech» والكتابة والاشارات الوجهية والجسمية والعلامات المختلفة المستعملة من قبل الناس لغرض إيصال بعض الأفكار أو المعاني عبر علاقاتهم بالآخرين . وهذه الوسائل الرمزية في المجتمع الواحد تنسم بالمنطقية أو (التناسق Standardization) الذي يسهل على الأفراد إدراك هذه المعاني بناء على القوالب الذهنية (Stereotypes) المشتركة التي تتحول إليها هذه المعاني مع مرور الزمن في فترة التشبث الاجتماعية أو التطبيع الاجتماعي .

إن الرموز وما تحتويه من أفكار ومعانٍ تمثل الركائز التي يعتمد عليها الاتصال والتفاعل الإنساني كما يجتديها

Ibid pp. 28 — 29

(٢)

Nadel , S.F. Ibid p. 218

(٣)

White , Leslie , The science of culture . pp 22. 45 , 398 , 31 .

(٤)

الأفراد صوب أنماط السلوك المطلوب . كل هذا يظهر استحالة فصل الرموز عن السلوك الانساني وعن حتمية التفاعل والاتصال القائم لدى الجماعات أو المجتمعات البشرية . ولهذا يصح القول بأن (الحقائق الاتصالية) Communicational facts تمثل جوهر السلوك الاجتماعي في وضعيات التفاعل اليومي في المجتمع^(٥) .

إن الرموز هي أطر مرجعية (frames of reference) تنظم عملية الإدراك الذهني إزاء ظواهر واقع التفاعل الحاضر إضافة إلى أحداث وملايسات الحياة الاجتماعية الماضية . فالسلوك الاجتماعي لا ينحصر في لحظة زمنية معينة ، كما لا يعتمد على الوجود الحقيقي للأشياء التي ترتبط به أو تمثله . ومن هنا تظهر أهمية الرموز حيث أنها تحدد السلوك من هذه المحدودية والانحياز إلى آفاق اجتماعية وحضارية أرحب وبهذا تعني الرموز الإنسان عن مثول الخواطر للمادية المباشرة باعتبارها البدائل التي تمثل تلك الخواطر وهي لهذا تضمن ردود فعل سلوكية ماثلة لتلك التي تنتجها تلك الخواطر .

ولا يقتصر أثر الرموز على التفاعل الاجتماعي في صورة التكرارية المستمرة على غطية واحدة بل يتعداه إلى مجال التحولات الاجتماعية والنفسية للسلوك التي تصاحب انتقال الفرد من مرحلة إلى مرحلة أخرى عبر دورة الحياة التي يقطعها (life cycle) ويتفصح دور الرموز الأخير في طقس الانتقال أو المرور^(٦) (Rites of Passage) التي تجري للفرد في كل واحدة من هذه المراحل المتعاقبة التي يجتازها عند ولادته ويبلغه سن اليافعين فالزواج ، فالدخول مرحلة الأمومة أو الأبوة ، ثم وصول سن الشيخوخة فالوفاة .

أشكال التفاعل :

عندما نفكر في المجتمع يدور الجانب الأكبر من تفكيرنا حول العلاقات الاجتماعية كعلاقة الأب بالابن والمعلم برب العمل والتاجر بالزبون والصديق بالصديق وغيرها من العلاقات التي يصعب حصرها . وواضح أن هذه العلاقات هي من أبرز ملامح المجتمع . ومن الطبيعي أن كلا من علم الإنسان (الانثروبولوجي Anthropology) وعلم الاجتماع (السوسيولوجي Sociology) يعنينا قبل العلوم الاجتماعية الأخرى بتحليل هذه العلاقات وتصنيفها وتحديد طبيعتها ليس لأنها تكشف عن الأساليب العامة التي يمكن اتباعها في ترتيب وتنظيم المعلومات الاجتماعية بل لأنها أيضا تمثل جوهر هذه الأساليب . ومن هذا المنظور السوسيولوجي يصح القول بأن المجتمع هو في الواقع نظام شامل للعلاقات . ومع أن العلاقات الاجتماعية تبدو بسيطة للوهلة الأولى إلا أنها عند الفحص الدقيق تتسم بفكر كبير من التعقيد والتشعب والحركة . وهي إلى جانب ذلك تستدعي الاستماتة بالأدوات النظرية والمنهجية التي تكشف عما فيها من معايير Norms ومتزلات وأهداف . والعلاقات فوق كل ذلك تخضع على التزامات متبادلة Mutual obligations، تربط بهذه المتزلات والأهداف المتعاقبة في علاقات الأفراد .

Pride , J. B. and Holmes , Janet . Sociolinguistics . P. p. 214 — 15 221 — 3

(٥)

Van Gennep , Arnold . The Rites of passage . PP. V — 111

(٦)

وطبيعي أن العلاقات والاتصالات التي تجري بين الأفراد والجماعات في المجتمع الأكبر تظهر بهذا الشكل أو ذلك . فكمثلاً ما نسمع أن الشركات الصناعية تتنافس من أجل ضمان الأسواق لتصريف منتجاتها ، الأمر الذي يجعل الانفصال الحاصل بينها ذا طابع تنافسي Competitive وفي المجتمع توجد آلاف من العلاقات المحدودة ، فالعلاقات في العائلة النواة (Nuclear family) وحدها يمكن أن تصل إلى خمسة عشر صنفاً من العلاقة وكما يأتي (٧) :

العلاقات داخل الأسرة النواة

- ١ - علاقة الأب بالابن الأكبر
- ٢ - علاقة الأب بالابن الأصغر
- ٣ - علاقة الأب بالبنات الكبيرى
- ٤ - علاقة الأب بالبنات الصغرى
- ٥ - علاقة الأم بالابن الأكبر
- ٦ - علاقة الأم بالابن الأصغر
- ٧ - علاقة الأم بالبنات الكبيرى
- ٨ - علاقة الأم بالبنات الصغرى
- ٩ - علاقة الزوج بالزوجة
- ١٠ - علاقة الأخ الأكبر بالأخ الأصغر
- ١١ - علاقة الأخ الأكبر بالأخت الكبيرى
- ١٢ - علاقة الأخ الأكبر بالأخت الصغرى
- ١٣ - علاقة الأخ الأصغر بالأخت الكبيرى
- ١٤ - علاقة الأخ الأصغر بالأخت الصغرى
- ١٥ - علاقة الأخت الكبيرى بالأخت الصغرى

إن تقدير عدد العلاقات في المجتمع يتوقف على أصناف المعايير التي تعتمد على تحديد السلوك الجاري بين الأفراد . فالعلاقات الخمس عشرة في الأسرة النواة المذكورة سابقاً ترتكز على ثلاثة معايير (Criteria) أو مقاييس وهي السن ، والجنس (Sex) والجيل (Generation) ولا يخفى أن المعايير التي يمكن تسخيرها لتصنيف العلاقات في المجتمع الأوسع لا يمكن حصرها ، الأمر الذي يجعل عدد العلاقات الاجتماعية الكلية غير محدود . ولهذا فإن تبويب أو تصنيف العلاقات الاجتماعية كلها في المجتمعات الكبيرة وخصوصاً المتباينة والمعقدة يتعذر إنجازه . وبسبب هذه الصعوبة فإن الباحثين يكتفون بالتركيز على الأصناف العامة والأساسية للعلاقات الاجتماعية . إن أي تصنيف علمي في علم الإنسان أو علم الاجتماع أو في غيرها من العلوم يكون عديم الجدوى ما لم يستند إلى عدد من السمات أو الخصائص (Traits) الواضحة التي يمكن أن تسهل على الباحث عملية التفسير والتحليل لما يتناوله من ظواهر .

وقد كشفت البحوث التي أجريت حتى الآن حول موضوع التفاعل أنه يقع في الأصناف الآتية (٨)

- ١ - الصراع Conflict
- ٢ - المنافسة Competition
- ٣ - المواءمة Accomodation
- ٤ - التمثيل Assimilation
- ٥ - التعاون Cooperation

والى جانب هذه الأصناف العريضة هناك أصناف فرعية تنفرع عن كل من هذه الأصناف ، ومع ذلك فسنلخص الأصناف الرئيسية فهي تكفي لتوضيح صورة التفاعل بجوانبها المركزية .

١ - الصراع :

يمثل هذا الصنف مظهراً قائماً بشكل مستمر في العلاقات الإنسانية ، وهو قد يحسم أو يسوى عندما يتوصل الأفراد إلى اتفاق حول الأهداف ولكنه ينشأ ثانية بسبب الاختلاف حول الوسائل الموصلة إلى تلك الأهداف . وقد يتسائل البعض لماذا يكون الصراع في شكلية الكلي والجذري مظهراً مستمراً في المجتمع البشري عل الرغم من أنه يمثل اتجاهها يرفضه معظم الناس ويتقلدونه . ويصل الجواب عن هذا السؤال بعدد من الأشياء .

فالمجتمع الإنساني هو ليس حالة متسمة بالرتابة والتماسك أو التلاحم المطلق بل انه يتسم بتماسك ناقص ولا يعتمد هذا التماسك على أساس بايولوجي (Biological Level) أو حيوي وإنما يكون أساسه عقلياً أو فكرياً . ويعمل المجتمع على إبقاء تماسكه وتكامله في حالة من التجدد بوسائل نفسية متعددة أبرزها التلقين أو التوجيه العقلي (indoctrination) والإيماء والتكرار . ولا ينهي للمجتمع دعم تماسكه إلا إذا اشترك سكانه بأهداف عامة تتجاوز مصالحهم الشخصية إلى النفع العام . ولا يخفى أن هذه الأهداف المشتركة لاتنبع من الطبيعة البايولوجية للبشر بل من الاتصال اللغوي والفكري المستمر بينهم في المجتمع الواحد ، الأمر الذي يفسر لنا ما بين هذه الأهداف من اختلاف وتباين في المجتمعات المختلفة نتيجة لاختلافاتها الحضارية أو الثقافية .

ان أبرز أشكال الصراع هو النموذج الذي ينشأ عن المواقف السلبية التي يقفها الأفراد من أنماط السلوك الغريبة السائدة في المجتمعات الأخرى ، ويطلق على هذا النموذج بالتمركز الحضاري أو الثقافي (Ethnocentrism) أو التعصب العرقي إذا جاز هذا التعبير .

ان رفض العادات المختلفة السائدة في المجتمعات الأخرى كان ولا يزال أحد اسباب العداء والصراع بين الجماعات الإنسانية ذات الثقافات المختلفة . ويتعدى الصراع المجتمعات المتباعدة جغرافياً والمتباينة ثقافياً إلى

الجماعات داخل المجتمع الواحد عندنا تقوى عوامل تضامنها القطعي على حساب عوامل تضامنها الاجتماعي الأوسع المهدف لتقوية الوحدة الوطنية .

ولانسى أن الجماعات البشرية تسعى دائما الى ازالة أسباب الصراع في صفوفها بقدر ما تستطيع . ولاشك أن هناك وسائل اجتماعية عديدة تسهم في ترقيق أو تلطيف حدة الصراع . ومن أبرز هذه الوسائل ممارسة النكتة والفكاهة^(٩) ، باعتبارها تقلل من التوتر في العلاقات وتجنب بلوغ نقطة العنف .

ومن الوسائل الاجتماعية الأخرى التي تخفف من الصراع أو النزاع هي المسافة الاجتماعية أو تجنب الاتصال . أما الأسلوب الآخر فيتضمن تكوين عاطفة تركز على تحقيق هدف التلازم والانسجام بدلا من التركيز على المصالح الجزئية الخاصة بالجماعات المتنازعة . أما الأسلوب الأخير فيعتمد على خلق الأجواء المؤيدة الى المنافسة البناءة التي تستحدث لتحويل الاتجاهات العدائية بين الجماعات المتصارعة من اتجاه العنف الى التباري المشروع في مجالات نافعة كالرياضة والعلوم والفنون .

٢ - المنافسة

بالمقارنة مع الصراع الذي يهدف الى تدمير الخصم أو إزاحته من الميدان ، تعتبر المنافسة أداة غايتها المركزية الفوز على الطرف المنافس في انجاز هدف مشترك مرغوب^(١٠) . وعليه فالمنافسة هي شكل محور للصراع . فهي تتضمن قواعد للنشاطات التي تتخللها المنافسة لابد للمنافسين من مراعاتها مع بعض المعايير التي تحفظ تلك القواعد ، كما يتبنى فيها عنصر القسروالأكراه يضاف الى كل ذلك أن هذا الصنف من التفاعل لايسمح بالدخول الى الاحتمال والتزوير بلوغ الأهداف المتنافس عليها .

وتتسم المنافسة بدرجات عالية من الدينامية (Dynamism) باعتبارها تحفز الميل الى الانجاز عن طريق رفع مستوى الطموح والتهديد بالفشل في الوقت الذي تحمل فيه امكانيات النجاح ، ولهذا فهي تزداد قوة وتأثيرا مع زيادة تعقيد المجتمعات وسرعة تبدلها . وقد اعتبرها البعض أبرز مظاهر مدنية هذا العصر .

٣ - المواءمة

في الوقت الذي يكون فيه التعاون نموذجا للعلاقات الاجتماعية الايجابية النافعة للمجتمع فان المواءمة (Accomodation) تمثل ترويبا عمليا يساعد الناس على الاستمرار في نشاطاتهم حتى في حالة عدم اتفاقهم أو انسجامهم أو بشكل كامل مع بعضهم البعض . فالجماعات المتمثلة في المجتمعات المحلية الصغيرة للمؤسسات الصناعية والتربوية الرسمية وغيرها من الجماعات التي يتألف منها المجتمع المعقد (Complex society) أو الحديث تسعى الى تحقيق قدر كاف من التعاون ، ولكنها مع ذلك قد لا تنظر بأكثر من المواءمة . ففي المجتمع المعقد

(٩) Radcliffe — Brown . A. R. Structure and function in primitive socitey pp. 90 — 104

(١٠) Swanson , Guy E . New comb , T.M Readings in social psychology p.p 489 , 197 .

حيث يسهم الفرد في جماعات مختلفة ومتنوعة قد يجد نفسه متعاوناً مع أحدها ومتوالياً مع الأخرى . ومن الواضح أن يظهر في هذا الصنف من المجتمعات النموذجية (التعاوني والتوائيم) للسلوك في الوقت نفسه .

وعلى ضوء ما تقدم فإن المواطنة هي أحد أشكال العملية الاجتماعية (Social Process) وفيها يتم تفاعل شخصين أو جماعتين أو أكثر لغرض منع نشوب النزاع بينها أو لإنهاء أو للتخفيف منه ، كما أن المواطنة تبرز كأسلوب ضروري تستعين به الجماعات بعد تسوية خلافاتها أو نزاعاتها ، فهي تتعلم من تجارب تلك النزاعات كيفية تحقيق التكيف والمواطنة فيها لتجنب تكرار النزاع . على أن المواطنة ليست مجرد مفهوم سلبي بل هي وسيلة للحياة الواعية التي يسودها السلم والتعايش بين مختلف الأفراد والجماعات والتي قد تؤدي في النهاية إلى التعاون الإيجابي للثمر . وهي من ناحية أخرى تمثل علاقة مزدوجة يكون طرفها - أفراداً أو جماعات - مساهمين فعلاً في عملية التفاعل الاجتماعي الحاصل . أي أن التفاعل هذا ينطوي على الأخذ والعطاء ، من ناحية أن كل طرف يعمل على تغيير سلوكه لكي يناسب الطرف الآخر .

وتتعدد انعكاسات عملية المواطنة وتبين درجاتها في العلاقات الاجتماعية . فاكتمال الأفراد بالتسامح إزاء بعضهم بعضاً يمثل الحد الأدنى من المواطنة . أما التسوية أو الحلول الوسطية (compromises) فتشكل خطوة أبعد في هذا الاتجاه حيث يقدم كل طرف تنازلات لقاء التنازلات التي يقدمها الطرف الآخر . ومن أهم الأشكال الواعية لبلوغ مستوى المواطنة التحكيم (Arbitration) والمصالحة (Conciliation) . وفي حالات أخرى قد يضطر أحد الأطراف المتفاعلة تحت ضغط القانون أو التهديد إلى التوافق مع الطرف الأخرى . إن أبرز ملامح الصراع الدولي هي المواطنة بين الغالب والمغلوب .

٤ - التمثيل

التمثيل يعني تبادل قبول وممارسة الأنماط السلوكية المميزة لسلوك الأطراف المتفاعلة من قبل هذه الأطراف . فنحن نطالع بين حين وآخر عن التمثيل الذي تحققه الجماعات العرقية المختلفة المنتمية إلى مجتمعات موحدة وغير متجانسة . فالجماعات الإثنية (ethnic groups) أو العرقية في كثير من مجتمعات هذا العصر تضطر بحكم اختلاف ثقافتها أو تركيبها الاجتماعية والأيدولوجية إلى ممارسة مبدأ الأخذ والعطاء في تفاعلها مع أفراد الثقافات الأخرى ، مما يؤدي إلى استيعابها وضمها للمبادلات للناصر الثقافية الموجودة في تركيب الجماعات المتفاعلة معها . إن هذا الأسلوب يظهر بوضوح في المجتمعات الحديثة في النصف الغربي من الكرة الأرضية (الأمريكيتين) حيث تعدد الجماعات العرقية والثقافية في كل منها ، ويزداد الاختلاف الثقافي بينها ، وتتصاعد حاجتها جميعاً إلى التمثيل لتحقيق درجة متوازنة من التكامل والتماسك الاجتماعي والسياسي .

إن عملية التمثيل هي علاقة ثنائية ذات تأثير مزدوج ينبغي تمييزها عن عملية التنشئة الاجتماعية (Socialization) التي تؤكد أثر الثقافة في الفرد . فالتنشئة تعني أن الفرد يمر دائماً في مرحلة الطفولة التي يتعلم خلالها أنماط السلوك المطلوب وكيفية تكيف نفسه إلى حضارة (ثقافة) مجتمعه والتوافق والانسجام مع أعضاء جماعته أو

مجتمعه وهي على هذا الأساس تشتمل على عمليات طويلة الأمد تنسم بتشديد دائم على ما يجب على الفرد أن يفعله وتأثير ذلك في مجمل سلوكه وفلسفته عن الحياة بكل جوانبها .

وتظهر عملية التمثيل في أجل صورها في المجتمعات ذات الخلفيات أو التركيبات الحضارية أو الثقافية المختلفة . ففي هذا الصنف من المجتمعات تبرز أنماط الفكر والسلوك المتنوعة وتتفاعل . وما يفعله الناس في هذه المجتمعات يتجاوز تبادل العناصر الثقافية . فهم يسعون إلى التكيف وتعديل سلوكهم بالشكل الذي يضمن لهم اقتباس وتقبل الخصائص الثقافية التي يشيع انتشارها في مجتمعهم وتنظم السلوك العام فيه . ويتج عن وضعية التفاعل في هذا الواقع الاجتماعي والثقافي المتنوع أن الأفراد فيها يمثلونه من جماعات غير جماعاتهم يدخلون بعض التحوير على مايمثلونه^(١١) ، وبهذا تكون عناصر الحضارات (الثقافات) التي يتألف منها المجتمع عمرة ومختلفة عنها في الأصل مما يجعل الناس في هذا الصنف من المجتمعات يزدادون تماثلاً .

ويعتمد عمق وتعجيل التمثيل على عدد من العوامل . فعملية التمثيل تواجه بعض الاعاقة والبطء عندما تكون الخطوط أو الحواجز الطبقية والطائفية والعنصرية صلبة حيث يشعر الأفراد بضعف الأقبال على المشاركة في القيم الثقافية العالية ، فاختلافات اللغة والدين والمستوى التعليمي والاقتصادي تشكل في العادة معوقات في طريق التمثيل كما في حالة الجماعات المحلية البولندية المنتشرة في مناطق متفرقة في الاتحاد السوفيتي أو الجماعات الألمانية المبعثرة في أقاليم متفرقة في بولندا .

• - التعويق المتبادل (Contravention)^(١٢)

لاحظ المختصون في دراسة المجتمع أن نمطا آخر للتفاعل يبرز في وضعيات اجتماعية محددة وهو النمط الذي يتضمن سعى الجماعات المتفاعلة إلى عرقلة محاولات بعضها بعضا عن بلوغ هدف معين . ان هذا الشكل يمثل تفاعلا هادئا للنزاع لأنه يبعد احتمالات الصراع الجسدي ويسمح بالحد من تفجر عواطف الحقد والعداء . وهو لهذا يمثل شكلا للعلاقات الاجتماعية حيث ان هناك جانبيين لعملية التفاعل ولغودجين لشروط التفاعل غير متكافئين .

فقد يصاحب التعويق المتبادل عمليات التعاون ومع ذلك فهو يظهر في عدة أشكال تشترك كلها في نقطة أساسية واحدة هي ممارسة أسلوب التعطيل أو التأخير أو التباطؤ وتبادل الفهم والتشهير واث الإشاعات . ولاتنسى أن التعويق من الناحية السوسولوجية لا يعتبر خطيرا إذا انحصر في علاقة شخصين ولكنه يصبح مشكلة اجتماعية إذا تعدى العلاقات الشخصية الثنائية إلى الفئات والجماعات الدينية أو العرقية أو الطبقية أو السياسية عندما تلجأ هذه الفئات والجماعات إلى أسلوب التعويق المتبادل فيما بينها عن طريق الوقوف كحائل في طريق بعضها بعضا لبلوغ أهدافها المقطعية أو الجزئية .

Wagley , charles & Harris , Marvin . Minorities in The New World .

p p . 237 , 285 , 288 , 292 .

Fichter , J . op . cit

(١١)

(١٢)

٦ - التعاون : (١٣)

يميل البعض الى الاعتقاد بأن التعاون هو نقىض المنافسة وهذا غير صحيح اذا كان المقصود به أن أحد الطرفين في ظروف معينة يقتضي زوال الطرف الآخر . فمتلما تتعاون جماعة من الجماعات فأنها تبذل جهدا مشتركا للوصول الى غاية معينة يرغب كافة أعضائها في بلوغها . وفي كثير من الأحيان قد يضاعف نظام المنافسة داخل الجماعات من فرص نجاحها في تحقيق أهدافها الأساسية ، ولهذا كثيرا ماتتحدث هذه النظم التنافسية التحفيزية في الجماعات التعاونية . والواقع أن الصراع هو نقىض التعاون وليس المنافسة . ومع ذلك فقد يحصل التعاون دون وقوع المنافسة داخل الجماعات . وقد يتناسى أو ينسى المتنافسون لياقة التعاون فيما بينهم .

تعقيد عمليات التفاعل الاجتماعي :

عل الرغم من الوصف السابق المبسط عن الأصناف المختلفة للعلاقات التفاعلية الانسانية ينبغي أن نسلم بالطبيعة المعقدة لعمليات التفاعل الاجتماعي (١٤) . ولا بد من ربط هذه العلاقات بالأوضاع الاجتماعية (Social Situations) المعاشة لكي تظهر صورتها الحركية الفاعلية في حياة الناس اليومية على حقيقتها .

ان التفكير بتعقيد العلاقات الاجتماعية وما يصحبها من تفاعل يؤدي الى ذكر النقاط الآتية :

١ - ان من المتعذر أن نتوقع أن يكون أي من أصناف التفاعل المذكورة في شكل نقي ومستقل عن الأصناف الأخرى . فالنزاع أو التصادم لا يخلو من شيء من المنافسة مادام الخصوم يسعى كل منهم من ناحيته الى شيء هو أكثر من تدمير كل منهم الآخر . كذلك نلمس عنصر التعقيد المتبادل في عملية النزاع الطويل .

ومحسن بنا عدم الخلط بين العمليات الاجتماعية المذكورة أعلاه وبين اداء الأدوار . فقد يكون الفرد في وضعية تصادم مع أخيه من الأسرة وفي حالة منافسة مع بعض زملائه في الكلية ، ورغم ذلك فهو يؤدي أدواره العائلية مع وجود ذلك النزاع ، كما يؤدي أدواره المدرسية المطلوبة في الكلية على الرغم من وجود المنافسة أو عدم المواجهة مع معارفه وبعض أساتذته أو بعض جوائب النظام الذي يسيطر هناك .

وقد تتعقد العمليات الاجتماعية في واقع السلوك عندما يمارس الأفراد صنفين متناقضين منها في الوقت نفسه . وتبرز هذه المشكلة عندما نفكر بالهدف الذي تسير نحوه هذه العمليات . فقد يكون الأخوان في حالة منافسة من أجل الحصول على درجة الأولى في الصف الدراسي ، ومع ذلك فهما يتعاونان في التزامنها العائلية إزاء بعضها .

يضاف الى ذلك تأثير حضارة (ثقافة) المجتمع مثل عامل هام في تحديد الأساليب التي تنظم مجرى هذه العمليات في أي مجتمع فالقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع تحدد ما اذا كانت المنافسة تلقى تأكيداً أكثر من التعاون أو

(١٣) Lundberg , George A & ahrrag , C . clarence . Sociology p.p.245,253 ,255

(١٤) Davis , Kinglley , op . cit . p . 167 , Henry Jules , culture Against Man p.p 13 , 87 , 158 .

أن درجات الحراك الاجتماعي (Social mobility) تسع أو تضيق الى غير ذلك من التباين في طبيعة العلاقات الاجتماعية الذي نلمسه في مختلف المجتمعات بسبب الاختلاف الحضاري الثقافي (cultural Differentiation) .

ويعكس الترابط الموجود بين هذه الأشكال المختلفة للتفاعل الاجتماعي حقيقة أنها تمثل كافة جوانب الحياة الاجتماعية . فكل نظام اجتماعي يعبر في مجمل مايجري فيه من نشاطات عن هذه الأشكال بحيث أن بعضها يغطي في بعض الحالات أكثر من بعضها الآخر . إذ يصعب تصور جماعة متعاونة تتلوهما من بذور النزاع المكبوت . كما يتعدى العثور على حالات نزاع تجري في الجماعات يتعلم فيها عنصر الموامة أو الاستعداد للتعاون .

الاتجاهات العلمية المهمة بالتفاعل :

يوجد عدد من الاتجاهات العلمية المصممة لبحث موضوع التفاعل وهي تمثل وجهات نظر مختلفة إلا أنها متكاملة .

وأول هذه الاتجاهات (Approaches) وأوسعها يركز على المعايير الاجتماعية أي الأساليب الشعبية (Folkways) ، والنواميس الأخلاقية (Mores) ، والقوانين والنظم السائدة في المجتمعات المختلفة .

أما ثانيها فيحفل عارسة الناس لهذه المعايير في المراكز والحالات الاجتماعية الممندة وينظر الى المجتمع كنظام ينطوي على المراكز أو المراتب الاجتماعية (Social positions) التي يحتلها أعضاء المجتمع .

وتجدر الإشارة الى أن هذين الصنفين من الاتجاه يركزان على البنية الاجتماعية (Social Structure) .

أما الاتجاه الثالث فيتمركز حول عناصر الفعل الاجتماعي (Social Action) بما يحويه من الأهداف والوسائل ويعتبرن به من الظروف التي تتحدد فيها المعايير والمراتب التي تؤثر في دوافع الفرد .

إن هذا الاتجاه يعرض وجهة نظر تتسم بالديناميكية العالية عن الظواهر الاجتماعية .

كما نلاحظ أن الاتجاه الرابع هو الآخر ينحى منحى ديناميكيا لأنه يتناول عمليات التفاعل المختلفة التي تجري في نطاق الاطار الاجتماعي .

وفي الحقيقة أن الاتجاهات المشار إليها لاتغطي جميع وجهات النظر الجارية في علم الاجتماع وعلم الانسان . فهي لاتتضمن - مثلاً - المتعلق الوظيفي (Functional viewpoint) وهي تتناول أيضا من الاتجاه التطوري الذي يشدد على التغير الاجتماعي . كذلك لانتلخص فيها أثرا للاتجاه المعنى بالمشكلات الاجتماعية .

ومع ذلك فالاتجاهات الأربعة المذكورة توفر أساسا كافيا لبحث النظم الاجتماعية (Social systems) التي تنظم السلوك الانساني بكل أشكاله التفاعلية .

والمعروف أن كل واحدة من المدارس الفكرية المختلفة في علم الاجتماع وعلم الإنسان قد أكدت هذا الاتجاه أو ذلك من الاتجاهات الأربعة المذكورة سابقا .

ولو أخذنا اتجاه الأستاذ جراهام سمنر (summer) (١٥) - مثلا لوجدناه شديد التركيز على المعايير الاجتماعية (social norms) . أما المنطلق المسيطر على تفكير كارل ماركس (Marx) وكذلك الأستاذ والف لستن (١٦) (ولو بشكل مختلف) ، فيتركز على مفهوم المكانة أو الميزة . وهو يتضح من مراجعة مؤلفات العالم تالكوت بارسونز (Parsons) - الذي اهتم بوجهات نظر العالم ماكس فيبر (Max Weber) - أنه أكد كثيرا عناصر الفصل الاجتماعي ، بينما يميل أعضاء مايسمي بمدرسة شيكاغو (Chicogo School) إلى التشديد على عمليات التفاعل (Processes of interaction)

إن المنطلقات الرئيسية التي يتمثل في بحوث ودراسات هؤلاء العلماء تصلح للتطبيق العلمي في مجالات نظرية وفكرية واسعة في علم الاجتماع وبقية من العلوم الاجتماعية . وهي في الواقع وثيقة الصلة بالاتجاهات الأخرى التي أولت اهتمامها لموضوع التفاعل .

ولعل من المناسب الإشارة إلى أن هذه الاتجاهات ووجهات النظر التي طرحها العلماء المذكورون وغيرهم لا تمثل قوالب جامدة ، بل هي في حالة من المرونة ، كما أنها ليست منفصلة عن بعضها ، بل تقوم بينها نقاط كثيرة مشتركة . والأهم من كل هذا أن الفوائد العملية والعلمية المتوخاة منها أو من الآراء التي تندرج حولها يمكن أن تتحقق بشكل أفضل لو نجحنا في ربطها مع بعضها ربطا وظيفيا حركيا يجعل منها نظاما تحليليا متكاملًا ومؤهلا لفهم واقع التفاعل الإنساني بكل جوانبه وعلاقاته التشابكية في الحضارة والمجتمع والنفس .

الرمزية كمفهوم وإطار نظري :

الرمز (Symbol) كما يعرفه ويبستر (webster) (١٧) هوشيء يشير إلى شيء مجرد كما في اعتبار طير الحمام رمزا للسلام ، واللون الأحمر رمزا للخطر ، إلى غير ذلك من الرموز ، هذا إذا ما أخذنا أبسط وأكثر عناصر الرمزية وضوحا أو ظهورا .

على أن الرمزية في السلوك الإنساني هي أكثر تعقيدا وتجريدا من الأمثلة التي أوردناها . فالكانن البشري يتميز عن كافة الكائنات الحية الأخرى بسمو قدراته في مجالات الانتفاء والتمييز الرمزيين بالنظر إلى دقة حسه بالجزئيات والكميات وسياقاتها المختلفة . والواقع أن هذا الكائن هو الذي اكتشف الرمزية (Symbolism) التي تعتبر اللغة أهم قنواتها . وعبر مسيرة اللغة منذ ظهور أقدم أشكالها البدائية وحتى أشكالها الحديثة ظل الإنسان ولا يزال يحيا في

Summer . W. G. folkways . A mentor Book. p.p 104 , 105 , 124

(١٥)

Davis , kingsley op. cit. 168.

(١٦)

Websters New World Dictionary . p. 1477 .

(١٧)

تفاعل مستمر مع الواقع الحضاري بكل جوانبه ومع أعضاء مجتمعه ، وصارت اللغة النسق الرمزي الرئيسي الذي يحقق تلاحم الإنسان بهذا الواقع ووحلته مع أبنائه مجتمعه .

ولما كانت النظم الرمزية (Symbolic Systems) في المجتمعات مصممة للاتصال (communication) والفاهم المطلوب بين البشر ولتحليلد جوانب معينة من عالم الواقع فإنها - أي النظم الرمزية - تكون ذات طبيعة متكيفة لتنسجم وحاجات الإنسان وظروفه المتبدلة . وغني عن البيان أن النظم هذه بهذا الشكل أو ذلك موجودة في الجماعات الإنسانية كلها بدون استثناء بصرف النظر عما إذا كانت تكون مجتمعات موحدة أو في حالة تجزئة وانقسام . وتسم النظم الرمزية بلياققتها لتسهيل عملية التفاعل والاتصال بين الأفراد الأسوياء في الجماعة أو المجتمع . ولا يشذ عن القاعدة منها سوى المرضى العقليين وخصوصا المصابين بمرض الذهان (Psychosis) . فالمرضى العقليون يقترون إلى القدرة على استيعاب العناصر الموضوعية للواقع الاجتماعي والحضاري . ومن جهة أخرى فإن النظام الرمزي في بعض المجتمعات يتعدى التعامل مع الجوانب الموضوعية للواقع إلى الغيبيات والخرافات وغيرها من عناصر التراث الفولكلوري (Folkloristic heritage) . وهي في هذا تخرج عن دائرة العلوم التي يقتصر تعاملها على مواد الواقع الموضوعي وحسب .

وعند استعراض الحياة الاجتماعية وما يجري فيها من اتصال وتفاعل اجتماعي يتجلى لنا تكافل واعتماد الأفراد المتبادل بعضهم على بعض . والملاحظ عن واقع الاتصال الإنساني أن السلامة الذهنية للناس تتوقف على مدى انسجام تلقيهم الإيجابي (Receptivity) للرموز التي تتوالى أثناء تفاعلهم بالناس في مجتمعاتهم ، وبصرف النظر عما تتضمنه تلك الرموزيات من أشياء قد تبدو غير طبيعية أو خارقة للعادة في نظر الغرياء الذين لا بالفونها .

وأعقد مشكلة ترتبط بالرموزيات والعمليات الرمزية هي طبيعتها المزبوجة من حيث الاتجاهات التي تتحرك فيها وهي خارج وداخل الإنسان . فهي - كما يؤكد الأستاذ ويستن لابر (weston labarre)^(١٨) تنبع من التركيب الحيوي أو المنافع العضوية (organic interests) للبشر . غير أنها تفقد مفعولها أو تأثيرها إلا إذا تجاوزت هذا التركيب وهذه المصالح إلى واقع المجتمع بما فيه من قيم ومعايير . ولهذا فالرموز تتناول العالم الإنساني خارج ذات الإنسان وانفعالاته الباطنية بما فيه من تفاعل حركي معقد . والرموز هي من المبتكرات الإنسانية ولم تكن في الأصل كائنة في فطرة الإنسان البيولوجية قبل بزوغ شمس الحضارة . وبعبارة أخرى ، إن الرموز هي أداة أوجدها الإنسان ، أي أنه ربط أشياء تم اختيارها ربطا جعلها تبدو متشابهة لأغراض معينة ، فهناك جوانب من الواقع أريد استثمارها لتحقيق أهداف إنسانية تتصل بالفرد وما يحس به داخليا وبالمجتمع والضرورات الاجتماعية المطلوبة لادامة بقائه . ولا يفوتنا أن نلاحظ أن المعادلة الرمزية (symbole equation) هي ليست بالضرورة كائنة في طبيعة الواقع الموضوعي بشكل يجعل جميع البشر يكتشفونها ويعيدون اكتشافها بصيغة متطابقة أو واحدة في كل مكان وزمان . ولا يعزب عن بالنا

أن الأفراد الذين يستعملون الرموز في تفاعلهم وتواصلهم الاجتماعي ليسوا أنفسهم الذين اكتشفوا أو اخترعوا تلك الرموز في الطبيعة بل إنهم تعلموا كيفية استعمالها بصورة مشتركة مع الأفراد الآخرين في مجتمعاتهم بصدد أشياء يعتقدون بأنهم يرونها أو يدركونها . وعلينا أن نذكر أن الرمز هو ليس الشيء بل هو الإشارة إلى الشيء أو تمثيل أو تجسيد يعبر عنه .

ولا مبالغة أن أهم معيار لانسانية الإنسان هو مدى إسهامه مع أعضاء جماعته أو مجتمعه في النظام الرمزي السائد في حياتهم . وهذا يعني قيام الروابط الرمزية بينه وبين كافة الأفراد اللذين يكونون مجتمعه أحياء كانوا أو أمواتا ، حيث إن الروابط الاجتماعية في المجتمعات البشرية لا تخضع للوراثة البيولوجية بل هي حصيلة الوراثة الاجتماعية (Social heredity) - إذا جاز التعبير - والقائمة على اكتساب التراث الحضاري الواحد فكريا ونفسيا . ولهذا فالمشاركة الحضارية (cultural sharing) تعدى الفرد ومعاصره من أبناء مجتمعه والأجداد السالفين إلى أفراد العناصر الأخرى اللذين يتسمون إلى حضارة مجتمعه رغم اختلافاتهم العنصرية أو السلالية عنه .

إن تكافل الأفراد في المجتمع الذي يبرز في تفاعلهم الاجتماعي المستمر بقباله تتألف الحضارة (الثقافة) (culture) واللغة باعتبارهما التجسيد الرمزي لهذا التكافل الذي تمتد جلوه إلى أقدم أشكال التنظيم الاجتماعي في الجماعات الانسانية السالفة . ويرى الأستاذ (لابر) أن الحضارة هي في الواقع هرم يتألف من مفهومات رمزية مشتركة . وبينما يؤدي خطأ التكيف الأكلولوجي بالنسبة لحيوان الفصيلة الحيوانية إلى موت وانقراض كافة حيوانات تلك الفصيلة فإن الحضارة تنصف بقدرتها على عدم التقيد بواقع الأكلولوجي بل هي تسمح على هذا الواقع وتتجاوز حدوده ، الأمر الذي يؤهلها لإدامة النوع الانساني وحمايته من احتمالات الانقراض التي تهدد فصائل الحيوان الأخرى . وعلى الرغم من قدرات الإنسان على الحسابات المختلفة في عالم اللادة فإنه ظل عبر مسيرته الحضارية الطويلة يفرق بين الحسابات المادية وغير المادية وبين الروح والجسد . واستمر هذا الكائن الفريد على مثابته في التمسك بهذه ازدواجية في التقدير إلى مرحلة التمييز بين الكتلة (Mass) والطاقة ENERGY في علم الفيزياء الحديث .

ويعتقد الأستاذ جورج لندبرغ (Lundberg^(١٩)) أن الإنسان منذ أقدم العهود اعتاد على إنشاء نماذج من الكلمات والصور لتمثيل ظواهر الحياة وعلاقاتها كما تظهرها تجاربه . فالإنسان منذ ظهوره في الوجود ظل منهمكا في تجسيد عالمه وسلوكه وأفكاره بأساليب مختلفة تشتمل على الأصوات والأشياء والصور والرسوم والخرائط والمخططات والكلمات المدونة والرموز الرياضية .

إن أهم أدوار الرموز هو كونها الأساس المركزي للاتصال والتفاعل الاجتماعي . فهي تتدخل في تفسير شؤون الإنسان مع أفراد مجتمعه عن طريق النماذج اللفظية والمدونة والإشارات . فالرموز على ضوء ما تقدم هي أعمال أو أشياء أو أحداث تتجسد بصورة غير مباشرة أو بصيغة مجردة . وما إن يصبح الرمز ذا معنى تقليدي منمط «Patterned» أو منسق في المجتمع فإنه يصبح جزءا من لغة ذلك المجتمع .

ويترتب على وظيفة الرموز في تجريد الأشياء نتائج اجتماعية ونفسية بالغة الأهمية . فهي من خلال هذه الوظيفة تقدم تسهيلا ضخما للبشر يتخذ صورة الاقتصاد في الوقت والجهد الذهني الذي يتطلبه السلوك الدائر حول المفاهيم الاجتماعية . فبا دامت الرموز تمثل تعبيرات وتجسيديات تسهم في تقليل عدد السمات للوصفيات الاجتماعية التفاعلية وتبسيطها في أصناف يسهل فهمها من بين مجموعات الأشياء المتنوعة التي تشترك في العنصر الرمزي الذي يمثلها . فالإنسان عندما يخضع رمزا لا بد له من التجريد «Abstraction» أي أن استجاباته الذهنية تتركز بصورة خاصة على وضعية أوسع مع ربط هذه الوضعية برمز معين . فكل كلمة هي تجريد لأنها تصف بعضا من سمات الحالات أو الوضعيات الأكبر بحصرها في نطاق رمز محدد .

أما كيفية تسهيل الرمزية عملية الادخار بالجهد السلوكي أو الذهني نتيجة لتبسيط الاستجابات الذهنية أو الفكرية المصاحبة للتفاعل فتظهر في بعض الأمثلة . ومن ذلك نوعية اللبن التي تمثل بدرجات يشار إليها بحروف تكتب على قناني هذه المادة . فالدرجة الأولى تحمل الحرف «أ» - على القنية الحاوية اللبن وهي تنطوي ضمنا على مسلسل خاص بصنعه ، والعناصر التي يتكون منها كميات السمن ، والبروتين والماء والسكر والأملاح والفيتامينات ، إضافة إلى الدرجة المحتملة لحلوها من الباكترية الضارة ، والأسلوب المتبع في تغذية البقر الذي استحصل منه اللبن وظروف الزرائب التي يعيش فيها ونظافة القائمين على رعايته ، وطبيعة عملية البسترة «Pasteurization» والمماثلة «Homogenization» والاختيار والتعبئة والتسويق والتوزيع وغير ذلك من العمليات . وعلى ضوء التجارب السابقة المكتسبة المرتبطة بالقطعة التي تحمل درجة القنية المشار إليها ، فإن خبير التغذية أو للمرضى أو الأم على ضوء القطعة المكتوبة ينتجيون بصورة محددة إيجابية أو سلبية إزاء شراء أو عدم شراء تلك القنية كما تحليه عليهم الظروف . ومع ذلك فالشخص الذي تنقصه المعرفة أو الخبرة حول هذا الموضوع قد يفعل أحد شيئين : فهو إما أن يشرب اللبن من القنية التي لا تحمل قطعة تشير إلى درجته أو صفته مع التعرض إلى الإصابة بالمرض ، أو أنه عندما يذكر باحتمال إصابته بالمرض من جراء شرب اللبن غير المعقم قد يفحصه من جديد قبل شربه في كل مرة ، أو أنه يتجنب شربه ، وواضح أن الاجراء الآخر المتصل بفحص الفرد لكل قنية قبل شرب محتواها للتأكد من سلامتها يستدعي تكرار بذل جهد وقت . ولهذا فالرموز في مثل هذه الأشكال كالعلامات التجارية أو أختام الرقابة الصحية - مثلا - تصبح أساسا لكثير من استجابات السلوك المعقولة في المجتمع الحديث .

ويعتمد تفاعل الأفراد فيما يعتمد على الاشارات «gestures» التي تمثل إحدى ركائز الاتصال . وهي تتضمن جميع الحركات الفيزيائية «Physical Movements» التي تقترن بمعادن محددة . وتندرج الاشارات من حيث ضايلتها من حركة الحواجب الى حركة الاصابع أو الذراعين أو أجزاء أخرى من الجسد بصور أو أشكال مختلفة .

فالاشارات في عملية الاتصال قد توظف بدلا من الكلمات ، ويبرز هذا الدور الكبير للإشارة في التفاعل مع انصم والبكم حيث يعتمد على الاشارات المكتوبة أو المرئية . وكثيرا ما يمارس الناس الاشارات أثناء الكلام لتعزز كلماتهم وتزيدها وضوحا وتأثيرا . ويظن أسلوب استعمال الاشارات على الفن التعبيري كما هو الحال بالنسبة

للممثلين المسرحيين والمحميين والسحرة ومسامرة الزايدات العلنية والمعلمين والوعاظ . وواضح أن خبراء علم النفس يتفقون على أهمية الاشارات في مختلف مجالات الاتصال وخصوصا مجال التعليم حيث لوحظ من قياس تأثير استعمال الاشارات من قبل المعلمين على التلاميذ أن المستوى الدراسي هؤلاء كان أفضل من تأثير الأساليب التدريسية التي انقضت الى استعمال الاشارات . إن الكلمات وحدها لا تكفي لتقل دلالاتها ولا لاحداث التأثير المطلوب منها بل لا بد من اللجوء إلى أساليب معينة في تحقيق ذلك . ويدون الاشارات تزيد من تأثير أسلوب الاتصال فكروا ونفسيا .

وإذا تجاوزنا حدود الاتصال المهني الواعي إلى مجالات الاتصال الاجتماعي غير الواعي أو العفوي «Spontaneous» نجد أن الاشارات تصبح من الوسائل الاعتيادية التي يتعود عليها الأفراد منذ بداية نشأهم الطفولية . فهي جزء من عملية التطبيع الاجتماعي «Social conditioning» ولها استمراريتها في حياة الانسان مما يجعلها تصبح من المسلمات وتتسم معظم الاشارات بنمطيتها التقليدية وبخضوعها الى التحديد الثقافي (الحضاري) العربي ، الأمر الذي يجعلها تتمتع بانسيابية عالية في تفكير الناس غير الواعي^(٢٠) . ويلاحظ التنوع التقليدي في الاشارات السائدة في مجال الاتصال والتفاعل الاجتماعي الواحد في المجتمعات البشرية ذات الحضارات أو الثقافات المتباينة ، كما في مجال التحية - مثلا - حيث نلمس نشتا كبيرا بين مجتمع وآخر . فالأوروبيون يكفون بمصافحة الأيدي ، بينما يجي سكان بولينزيا التقليديون «Traditional Polynesians» بوضع أيديهم على وجوههم . أما نجمة سكان الاسكيمو في الاسكا وشمال كندا فتم عن طريق قيام صاحب التحية بلعن يديه ووضعهما على وجهه ثم على وجه الشخص المقصود بتمحيته .

الاتصال كعملية تفاعل :

إن تاريخنا البشري يزهو بالكثير من أمثلة فشل الاتصال الجاري بين الجماعات والأمم نتيجة لما يمتدحونه من غموض أو تداعيل المعاني أو تبدل مضامينها بسبب تبدل سياقاتها الحضارية والاجتماعية بين مجتمع وآخر . وقد تستأثر كلمة من الكلمات باهتمام السامعين دون الكلمات الأخرى الواردة في نفس العبارة فثير من المشاعر والانفعالات ما لا تثيره الكلمات التي وافقت . وتتجسد مشكلات الاتصال بصورة خاصة في تجارب الترجمة بين اللغات وخصوصا الترجمة في مجالات النكتة والفكاهة . إذ من الملاحظ أن النكات المثيرة للضحك كثيرا ما تفقد إثارها عندما تترجم إلى لغات أخرى . ولعل الشيء نفسه ينطبق أيضا على مآثور الكلام والشعر الذي يفقد روعته عندما يتعرض إلى عملية النقل إلى لغات غير لغته .

وعندما يتفاعل الناس عن طريق العلامات والرموز فهم يمارسون بذلك فعل الاتصال من حيث إن التفاعل بينهم يعتمد على تناوب إرسال «Sending» واستقبال «Receiving» الأفكار وربطها بالوضعيات التي تنظم تفاعلهم وتوجه أفكارهم . ولكي يحقق الاتصال أغراضه الاجتماعية لا بد له من الاعتماد على وضعيات عامة مشتركة بين الأفراد تمكن كل واحد منهم من رؤية وجهة نظر الفرد الآخر الذي يجري اتصاله معه . ولا بد لتجاح الاتصال من

وضوح ووحدة ما ينتقل عبره من أفكار ومعان لجميع الأفراد والحاصل بينهم . فالكلمات التي يوصلها الاتصال الى الناس المتفاعلين لها غايات معينة لا يمكن بلوغها الا اذا كانت الاستجابات التي تثيرها فيهم مطابقة لتلك الغايات .

وغني عن البيان أن أي فعل انصائي (Communicative Act) هو في الحقيقة فعل تفاعلي حاصل بين شخصين على الأقل . إن هذه الحقيقة تصدق حتى على وسائل الاعلام الجماهيري Mass Communication Media المرمية والمسموعة . فالمليح في محطة الاذاعة لا يقدم التفاعل بجمهور المستمعين إلى ما يقنعه من برامج إذاعية على الرغم من انتفاء الاحتكاك المباشر بينه وبينهم . ومعلوم أن أثر البرامج الاذاعية وفعاليتها يتوقفان على نوع ومدى استجابة الجمهور في أشكالها السلبية أو الإيجابية بالنسبة لديهم أو عدم دعم هذه البرامج ومدى مواصلة الاهتمام بها .

عل أن الاتصال الحقيقي هو الذي يحدد سلوك الأفراد في وضعيات التفاعل التي تنطوي بدورها على التخاطب أو التفاهم المباشر . ويتم الاتصال المباشر بين الأفراد بالثنائية أي بكونه عملية قول واستماع . فالتحدث في هذه العملية يلغظ بعض الأصوات الرمزية التي تشير إلى تجاربه . وعندما تكون تجارب السامع مطابقة لتجارب المتحدث فإن الاتصال يصبح ممكناً . وتجري عملية التفاهم بصورة تبادلية على أساس (الاثارة) و (الرجوع) أو (المحفز) و (الاستجابة) بحيث إن كل طرف في معادلة الاتصال يضع نفسه في موضع الطرف الآخر ليفهم موقفه هو .

وعليه فالاتصال هو فعل مزدوج يتضمن قيام الشخص رمزيا أو تصوريا بتبني دورين : دوره هو كمتستمع ، ودور الشخص المتحدث على التعاقب مع استيعاب السياق العام للدورين بشكل يجعلها يتكاملان في ذهنه ، وهذه الصورة تتبدل أيتها عندما يصبح الشخص المستمع في عين الوقت متحدثا ، وبالعكس فإن التحدث بالمقابل يصبح مستمعا ، وهكذا تتبدل أدوارهما بين التحدث والاستماع بالتعاقب ، مع استيعاب السياق العام للدورين بشكل يجعلها يتكاملان في ذهن كل من الشخصين المتفاعلين . فكل طرف يدرك ما يحيط بالطرف الآخر من ظروف وملازمات أثناء الاتصال على ضوء تجارب اتصاله الماضية ، وبالتالي يكون تقدير كل طرف لما يقوله ويفعله الطرف الثاني مطابقا لتلك التجارب الشخصية عندما كان هو في وضعيات مماثلة لوضعيات الشخص الآخر الذي يجري اتصاله معه . وعليه فإن الفهم المتبادل للوضعيات التفاعلية الرمزية يمثل جوهر الاتصال .

مخطط يوضح تدرج الاتصال الاجتماعي^(٢١)

أ - أهل درجات المساهمة :

- ١ - الحديث الشخصي
- ٢ - المناقشة الجماعية
- ٣ - الاجتماع الجماهيري غير الرسمي
- ٤ - الكلمة الهاتفية

٥ - الاجتماع الجماهيري الرسمي

٦ - الشريط السينمائي الناطق

٧ - التلفزيون

٨ - الراديو

٩ - التلفراف

١٠ - التلفراف (البرق)

١١ - الرسائل المطبوعة العامة

١٢ - الصحف

ب - أوطاً درجات المساهمة :

١٣ - الاعلانات العامة

١٤ - المجلات

١٥ - الكتب

ويلاحظ أن الإدراك الحسي يلعب دوراً مركزياً في عملية الاتصال . والمقصود بالإدراك «Perception» هو الأساليب التي يستعين بها الإنسان في الاستجابة إلى الحوافز التي يلتقطها حسياً أو ذهنياً . ولما كان الاتصال بكل أشكاله يشتمل بالضرورة على التفسير والتأويل ، فإن هناك بعض المبادئ التي يتبنيها السلوك التفسيري هذا . وتتخلل عملية الإدراك عوامل متعددة من أبرزها المنافع والحاجات والقدرات التي تنساب عبر قنوات الاتصال الرمزي . ولا يفوتنا أن نذكر أن الإدراك يتسم بالانتقائية العالية التي تظهر في الإدراك الحسي من خلال الحاجات أثناء سيطرتها . فالسائر العاطشان تتركز ملاحظته - أثناء بحثه عن شراب يروي به ظمأه - تتركز على قناني السوائل الباردة ، بعكس الباحث عن بدلة أو قطعة قماش لا يرى سوى الملابس والقماش المعروض للبيع في المتاجر . إن هذه الأمثلة تظهر كيف أن الرموز المرئية تنظم عملية الحس والإدراك . على أن الأشياء التي يميزها ويدركها الإنسان هي ليست أشياء منفصلة أو مبشرة بل ترتبط بأصناف عامة وشاملة «inclusive categories» لعدد من الوحدات التي لا تخلو من التنوع . ويعود الفضل في تصنيف الأشياء الكثيرة الموجودة في عالم الإنسان إلى الأدوات الرمزية الموطنة في هذه العملية ، مما يجعل الأشياء الكثيرة الخارجة عن السيطرة أو الضبط خاضعة إلى أصناف أو فئات رمزية أقل عدداً ، وبالتالي تصبح أكثر خضوعاً للسيطرة الحسية أو الإدراكية ، فالإدراك الأحساس في الواقع ينطوي على التمييز الصوتي «Phonetic Discrimination» واللغوي الذي يجعل الأصوات التعبيرية المختلفة توصل إلى ذهن السامع مفاهيم إدراكية ذات معان متباينة ومعدلة . فالأشياء الموجودة في الطبيعة تصبح عديدة المعنى ولا يمكن إدراكها أو الاحساس بها ما لم تخضع إلى التصنيف اللغوي «linguistic categorization» الذي يجعل كلا منها ينطبق على كلمة محددة ، وبالتالي يكون مدركاً رمزياً .

إن التجارب السابقة والمنافع والالتصامات المرافقة للحظات التفاعل والاتصال وحالة الانسان (أي ما اذا كان مرهقا ، جائعا ، عطشا ، غضبا ، أو كئيبا) تشترك كلها في توليد الدافع السلوكي وما يصاحبه من الانتقائية الإدراكية «Perceptive Selectivity» فقد يقرأ الإنسان قائمة واسعة من الاعلانات المختلفة ولا يستوقفه أثناء قراءتها غير بعض الاسماء المتناثرة عبر تلك القائمة .

إن السوسولوجيين والأنثروبولوجيين كما هو معروف عنهم لا يهتمون كثيرا بالدوافع والعوامل المادية المثيرة للحس بل يشدون على العوامل الاجتماعية والحضارية أو الثقافية . فإي يدركه ويحسه ابن القرية الهندوسية - مثلا - إزاء سير الايقار على رصيف الشارع يتباين تماما عما يشهده هذا المرءي من شعور لدى الناس في المدن الأوربية بالنظر الى الاختلاف المائل في نظام العقائد والمعايير السائدة في هذين الصنفين المختلفين من الحضارة والمجتمع . يضاف الى ذلك اختلاف ظروف التنشئة الاجتماعية الذي ينعكس في تباين إدراك الأفراد للأشياء التي يلاحظها أو يبتك بها .

إن دقة وعمق ادراك الفرد لما يجري في حياة الجماعة يتوقفان على مدى علاقته الاتصالية «Communicative Relations» . أما العلاقات الاتصالية الواسعة للفرد فغالبا ما ترجع الى عدد من العوامل من أبرزها :

- ١ - شعور الفرد العميق بالانتماء الى الجماعة .
- ٢ - اسهاماته الكبيرة والفاعلة في أنشطة الجماعة .
- ٣ - إدراكه الدقيق لمعايير الجماعة .

وهذا فمن الممكن القول بأن الروابط الاتصالية الواسعة والمتنوعة تعتبر من أهم الشروط المسبقة للادراك الموضوعي لشؤون الجماعة^(٣٦) .

الدور الأساسي للتفاعل في عمليات التفاعل

كما تقدم يمكن القول بأن نجاح الأفراد والجماعات في العيش عيشة سوية مع غيرهم من الأفراد والجماعات يعتمد على درجة تصورهم لأنفسهم في ظروف الآخرين . فالمواطنة السهلة التي تميز تفاعل الأفراد هي في العادة حصيلة الاتصال السهل الذي يجري على أساس التفاهم السهل غير المتكلف . ويتمثل هذا الصنف من الاتصال في حالة الأسرة المثالية السعيدة أو الجماعات المحلية المنسجمة .

وتتقلب هذه الوضعية في حالة الصراع حيث تنقطع أو تتوقف عملية الاتصال .

عل أن هذا ينبغي أن لا يندفعنا الى الافتراض بأن زيادة عدد الاتصالات (Contacts) تعني بالضرورة تزايد سهولة الاتصال وما يصاحبه من انسجام بين الأفراد . فقد يزداد تلاهي الأفراد ببعضهم . ومع ذلك يصاعد النزاع فيما

بينهم أو تطبع علاقاتهم المروame بدرجة أكبر من التعاون . ولهذا فعمق التفاعل والتضاهم الإيجابي الذي يشغله بين الناس يتعدى قياسه كمياً على أساس تكرار الاحتكاك من حيث الكثرة والقلّة .

ومن آثار التفاعل الاتصالي الرمزي أنه يدعم سلطة المجتمع ويسهم في مضاعفة أداء مآكنة الضبط الاجتماعي (Social Contoro1) فمن طريق الاتصال الرمزي تتمركز التوقعات الاجتماعية (Social expectations) في سلوك الأفراد من خلال اعتناء عملية الاتصال بالرموز التي تنبع من هذه التوقعات لخضوع الاثنين إلى المعايير والمقاييس المثالية (٢٣) .

ورغم شمولية الاتصال في جميع المجتمعات البشرية إلا أنه يتفاوت في قوة تأثيره في العلاقات الاجتماعية ودرجة تسهيله عملية التفاعل . وقد اقترح الأستاذان ليونارد بروم (Broom) وفيليب سلزنيك (Selznick) في كتابهما المشترك الموسوم (علم الاجتماع Sociology) (٢٤) ثلاثة شروط لتسهيل عملية الاتصال في واقع التفاعل الانساني وهي :

١ - التثنية الاجتماعية المثالية : أي أن تنجح تنشئة الأفراد بليصال وجهات نظر المجتمع وأهدافه المركزية إلى النشء الجديد وترسيخها في أعمالهم وشخصياتهم منذ الطفولة المبكرة .

٢ - العلاقات أو الروابط الأولية (Primary Relations) : أن تسيطر هذه العلاقات على التفاعل أكثر من سيطرة العلاقات الثانوية حيث إن العلاقات الأولية بطبيعتها الصحيحة تساعد على إزالة الحواجز الشكلية المصطنعة التي تضعف الاتصال وتعرقل عملية التضاهم .

٣ - التدرج في المراكز : وضوح التدرج في متزلات الأفراد بناء على السن أو السمات الاجتماعية الأخرى يسهم أيضاً في تسهيل عملية الاتصال لأنه يجعل القرارات التي تصدر أو الآراء التي تطرح ذات فعل مؤثر عندما تأتي من شخص يحتل مركزاً قيادياً معتبراً به من قبل الأفراد الذين يحتلون مراكز أدنى وهكذا إلى آخر درجات السلم الاجتماعي .

إن الاتصال كاملاً مركزي مؤثر في جعل واقع التفاعل الاجتماعي في المجتمع الحديث المثالي بالتصنيع يسير باتجاه الجماعات والتنظيمات الرسمية (Secondary Association) أو الثانوية . إن هذا الصنف من الجماعات أو التنظيمات يزداد على حساب الجماعات الأولية ذات الأساس القرابي ، ومع زيادته تزداد الحاجة إلى قنوات جديدة من الاتصال تسهل على الناس التضاهم بشكل فاعل وعميق على الرغم من استبدال الأبنية القرابية بأبنية حضرية متقدمة غير خاضعة للاعتبارات العرفية التي تنظم عادة التفاعل الاجتماعي في القرى والأرياف . فالأقنية الاتصالية الحديثة المطابقة للواقع الصناعي الجديد توفر للناس إمكانية أساسية لتحقيق التكيف الاجتماعي المطلوب من الأفراد في هذه الظروف الجديدة .

Fichter, J. op. cit. , 298 .

(٢٣)

Broom . L & selznick , p. sociology . p. 195

(٢٤)

المصادر العلمية

- 1 — Broom, L. & Selznick, P . Sociology . Harper & Row , Inc . Newyork 1970
- 2 — Davis , Kingsley . Human Society . Collier — Macmillan student Editions. Newyork 1967 .
- 3 — Fichter , Joseph . Sociology . The University of chicago pren chicago 1957 .
- 4 — Henry , Jules , culture Against Man . Penguin Books . Middlesex , England 1972.
- 5 — LA Barre , Weston . The Human Animal . Phoenix Books . University of chicago pren 1955 .
- 6 — Lundberg , G & Schrag , clarence & Larsen , otto . Sociology Revised Edition . Harper Brothers, New Yourk 1958.
- 7 — Nadel , S . F . The Foundation of Social Anthropology . The Free pren , Glencoe , illinois . 1952 .
- 8 — Pride , J . B and Holmes , Janet , sociolinguistics . penguin Books Middlesex , England , 1972 .
- 9 — Radcliffe — Brown , A . R . Structure and function in primitive society . The free pren . Glencoe , Illinois 1959 .
- 10 — Swanson , Guye , New comb , T . M . Readings in social psychology Revised , Henry Holt , Newyork 1952 .
- 11 — Van Gennep , Arnold , The Rites of passage , Translated by Monika B . Vizedom and Gabrielle L. caffee , Phoenix Books , University of chicago pren , 1960 .
- 12 — Wagley , Charles , Harris , Marvin . Minorities in the New World Columbia University pren , Newyork 1958 .
- 13 — Websters New World Dictionary .
- 14 — White , Leslie . The Science of culture . Grove pren Inc . Newyork 1949 .

* وقال : ماذا فعلت . . ؟

* وهكذا كان يصرخ بي دم أخيه من تحت الأرض

* « سفر التكوين »

* ليست هناك رائحة أحلى من رائحة الحرية .

كم ستكون ممتعة تلك الأزمات ، التي يقف فيها
الإنسان .

إلى جانب أخيه الإنسان .

يعملان معا ، ويكدحان معا .

تلك الأزمة التي يصبح فيها كل الناس أهلي وعشيري .

تكشف مسرحية « عقدة الدم » عن مدى تطابق
أسطورة « إن كل الناس من سلالة آدم ، وإبهم كلهم
يشتكون في أم كونية واحدة » على عالم اليوم .

لقد كانت هناك أم واحدة فقط ، وهي وحدها التي
يمكن أن تشكل موضوع ، وأساس الأخوة العالمية ،
وهي كما يبدو الخيار الوحيد والقوى ، للاتلاق منه إلى
الوضع في جنوب إفريقيا ، أما بالنسبة لفرغارد ، فإن
هذه النقطة تعتبر نقطة جوهرية ، وعلى مستوى كبير من
الأهمية ، ذلك أنه لم يستعمل خلفية « جنوب إفريقيا »
هذه ، ليكشف عن مشكلة التمييز العنصري فقط ، بل
حاول في مسرحيته هذه - كغيرها من مسرحياته
الأخرى - أن يأخذ القضية الهامة في جنوب إفريقيا ،
ويستخلصها من أجل الكشف عن قضية أهم وأكثر
عالمية .

دراسة في المسرح الإفريقي
الزمان والمكان والهوية في
مسرحية عقدة الدم لأنتول فرغارد

تأليف أنارذور فوردي
ترجمة : محمد الظاهر

إن الموضوعات الثانوية ، والموضوعات الرئيسية
والجوهرية في هذه المسرحية ، تتصل كلها بموضوع
رئيسي ، يتألف من عدة أفعالهم ، مثل الإنسانية ،
الاستقلال ، التمييز العنصري ، القوانين الفاسدة ،

التمييز العنصري ، لكن الموضوع الرئيسي للمسرحية يحاول الكشف عن مقدار تكيفهم ، ومقدرتهم على البقاء .

في تصريح لوزير شؤون الباتنتو عام ١٩٥٥ ، يقول :

« دائما يوجد الآلاف من الباتنتو في مزارع البيض ومناجمهم ومصانعهم ، وأيضا كخدم في بيوتهم ، وعلى المواطنين أن يعرفوا أن هذا ليس حقا لهم ، وإنما دعوة للعيش على فضل البيض »

يشير عنوان المسرحية « عقدة الدم » إلى العلاقة التي تربط بين شخصيتي المسرحية « موريس » و « زكري » ، على المستوى الواقعي إذا ما أخذنا هذا المستوى في الاعتبار ، سنجد أن هاتين الشخصيتين عبارة عن أخوين ، ولدا من أم سوداء واحدة ، ومن أبوين مختلفين ، ونتيجة لاختلاف الأبوين ولد زكري أسود ، وولد موريس أبيض ، أما على المستوى الرمزي ، فإنها يمثلان الجنسين : الأسود والأبيض ، وهذا اللون هو الذي يعطي لكل واحد منهما هويته في إطار مجتمع جنوب إفريقيا ، وهذه الهوية ليست هوية طبيعية ، وإنما هي هوية مفروضة من قبل قوة خارجية ، ومنذ لحظة الولادة يبدأ تحكم اللون بمصيرهما وأقدارهما .

مثل هذا الأمر نجده في نبوءة نوح :

« وقال : لتكون ملعونا يا كنعان : سيكون خادم خدم إخوته »

وقال : للمجد لك يا سام : سيكون كنعان خادمة سيومع من حكم يافث ، وسوف يسكن مساكن سام ، وسيكون كنعان خادمة »

« سفر التكوين »

الطبيعة اللاأخلاقية عند البوير ، سياسة القمع التي يمارسها النظام العنصري في جنوب إفريقيا ، وأخيرا وهذه نقطة هامة ، مسألة الهوية .

هذه هي خطوط الموضوع الرئيسي التي أثبتها فوغارد أكثر من مرة في أعماله المسرحية : « الشهيد اللاأخلاقي » ، « الجزيرة » ، « نظام جنوب إفريقيا القمعي » ، « مرجبا ووداعا » ، « انضلاق البوير وتأثيرها على الشعب » « صوت ميزوي باتنزي » ، « القوانين السابقة » ، « الناس يهاجرون إلى هناك » ، « الفردية ومشاكل الاتصال » ، « بوزمان ولينا » ، و « مسألة الهوية » .

إن كل مسرحيات فوغارد على اختلاف أنواعها ، ترتبط بشكل أساسي بالقضية الأخيرة ، كما أن هناك نقطة أخرى يجب التركيز عليها ، وهي أن أي مسرحية من مسرحياته لا تقتصر على قضية واحدة فقط ، وإنما هناك تمازج وارتباط متواصل بين الموضوعات ، وهناك أيضا تغير على المستوى الرمزي ، ليس فقط في كل مسرحية على حدة ، بل في النسيج المسرحي لأعماله المسرحية كاملة .

يقول فوغارد :

« إن ما تعلمته من الكتابة المسرحية من بلخ ، أكثر بكثير مما قرأته ككاتب خارج إطار صمويل بيكيت »

هذا الاعتراف من قبل الكاتب بتأثره ببيكيت ، يتضح لنا أكثر في مسرحية « بوزمان ولينا » حيث يظهر تأثر فوغارد القوي بمسرحية « بانتظار غودو » وإن كانت في هذه المسرحية إشارات تدل على سياسة التمييز العنصري في جنوب إفريقيا ، إلا أنها مثلها مثل أعمال بيكيت ترمز إلى شبح الوجود البشري ، فالقلق والاستياء والذل الذي يعاني منه الزعماء الملونون نشأ بالتأكيد نتيجة لسياسة

لكن دهشة الأيوين كانت كبيرة حين اكتشفوا أن الأولاد لا يفهم بعضهم بعضا ، وأتهم يتحدثون بلغات غريبة مختلفة ، بحيث لا يستطيع أبواهم فهمهم .

زعم « الأثانغانا » كثيرا لهذا الأمر ، وقرروا أن يستشير « سا » في هذا الأمر ، فلم يتردد ، بل انطلق في طريقه ، وهناك قابله العم « سا » وبيرو وقال له :

.. نعم أنا الذي عاينتك بهذا ، فقد أذيتني حين أخذت ابنتي مني وأنت لن تستطيع فهم ما يقوله أولادك ، لكنني سأمنح أولادك البيض الفكر والورق والحبر ، حتى يكونوا قادرين على تسجيل أفكارهم ، وسأعطي السود بحبرة وكبريتا وناسا ، حتى يستطيعوا إنجاز الأعمال الموكلة إليهم ، وحتى يمكنهم توفير لقمة العيش لأنفسهم .

كذلك فقد أوصى « سا » « الأثانغانا » أن يزوج أبنائه البيض لبناته البيضات ، وأن يزوج السود من السوداوات ، ولرغبته في الأذعان لأقوال عمه وتوصياته ، فقد قام « الأثانغانا » بتنفيذ كل ما قاله له ، فقام احتفالات الزواج بمجرد حرمته ، ثم تفرق أولاده في أماكن مختلفة من هذا العالم فنشأت منهم الأجناس البيضاء ، والأجناس السوداء ، ومن هؤلاء الأسلاف ، ولد عدد لا يحصى من البشر الذين نعرفهم اليوم تحت أسماء الفرنسيين ، الانجليز ، الإيطاليين ، الألمان الخ . . . ، هذا من جهة ومن جهة ثانية فقد تناسل الجنس الأسود أيضا ، فسولد الكانو ، والجويريزي ، والمالون ، والمالينكي ، والثرما يقونيا ، لكن هذا العالم كان حتى ذلك الوقت يعيش في ظلام دامس . . .

عاد « الأثانغانا » مرة ثانية يفكر في طلب النصيحة من « سا » فأسر التوتو « طائر قديم ، أحمر صغير

هذه القصة للماخوفة من سفر التكوين تشابه إلى حد بعيد مع قصة « كانو » من « غونيا » .

الموت والخلق :

مع بداية الحياة ، لم يكن هناك شيء ، كان هذا العالم غارقا في الظلمة ، وفي ظلمة هذا العالم عاش « سا » أخذ منه الموت زوجته ، وبقي يعيش مع ابنته الوحيدة .

وحتى يعيش في هذا العالم باطمئنان ، خلق « سا » بحرا هائلا من الوحل من طريق قوة سحرية ، وفي يوم من الأيام ظهر الإله « الأثانغانا » وقام بزيارة « سا » في مقره القذر ، صدم « الأثانغانا » لحالة « سا » السيئة ، وأخذ يلومه بحرارة قائلا ، إنه قد خلق مكانا غير صالح للسكنى ، بلا أشجار ، بلا كانتات حية ، وبلا ضوء .

وحتى يصلح هذه الأخطاء ، بدأ « الأثانغانا » بتجميد الوحل القذر فخلقت الأرض ، ولكن هذه الأرض كانت ما تزال عقيمة وكثيرة من وجهة نظره ، فخلق فيها نباتات وحيوانات من كل الأنواع .

أما « سا » الذي سرّ كثيرا بهذه التحسينات التي طرأت على مكان سكناه ، فقد حاول أن يوثق علاقته مع « الأثانغانا » فعرض عليه أن يظل في ضيافته مدة أطول ، ويعد مضي بعض الوقت ، طلب « الأثانغانا » الأعزب ، يد ابنة « سا » ، لكن الأب حاول الاعتذار بشق السبل ، وفي النهاية رفض الموافقة على هذا الزواج .

حاول « الأثانغانا » بعد ذلك أخذ موافقة البنت سرا ، فتزوجها ، وحتى يقرأ من غضب « سا » فقد هربا إلى ركن بعيد منعزل من الأرض ، وهناك عاشا بسعادة وهناء ، وأنجبا العديد من الأولاد .

الحجم » ، والذيك أن يلعبا ويطلبا النصيحة من
« سا » .
وعندما سمع « سا » صوت الرسولين ، داهما إليه
وقال :

.. ادخلا إلى البيت وسأعلمكما أغنية تستطيعان عن
طريقها دعوة النهار حتى يتمكن الرجال من الذهاب إلى
أعمالهم .

وعندما عاد الرسولان إلى « الأتانانا » كان الغضب
قد أخذ منه كل ماخل ، فجعل يويخها قائلا :
.. لقد قدمت لكما المال والزاد من أجل القيام بتلك
الرحلة ولكنكما أهملتا واجبيكما ، إنكما تستحقان
الموت .

توسل إليه الطائران ، فتغلبت الرحمة على الغضب ،
وسامح « الأتانانا » الرسولين غير السعيدين ، وبعد
مضي وقت قصير ، أرسل التوتو صيحته الأولى ، وغنى
الديك أغنيته الأولى ، فحدثت المعجزة ، إذ لم يكذب
الطائران بتنهيهان من أغنيتهما حتى كان الفجر الأول
يشرق على هذه الأرض ، فظهرت الشمس في الأفق ،
وسارت في مدارها السماوي ، ضمن الاتجاه الذي
رسمه لها « سا » ، وعندما انتهت رحلة الشمس ذهبت
لتنام في الجانب الآخر من الأرض .

وفي نفس اللحظة ظهرت النجوم لتعطي بعض
الضوء للجنس البشري خلال الليل ، ومنذ ذلك اليوم
أصبح على الطائران أن يغنيا أغنيتهما من أجل دعوة
النهار ، يبدأ التوتو أولا ، ثم يتلوه الديك .

بعد أن منح الشمس والقمر والنجوم للجنس
البشري ، دعا « سا » « الأتانانا » وقال له :

.. لقد أخذت ابنتي الوحيدة ، وحرمتني منها ، ولكنني
مع ذلك فعلت لك الكثير من الأعمال الجيدة والخيرة ،

وقد جاء دورك الآن لتخلمي ، ولأنك حرمتني من ابنتي
الوحيدة ، فإن عليك أن تقدم لي إحدى بناتك في أي
وقت أشاء ، هذا هو طلبي وعليك أنت الطاعة دائما .

وعسوفنا من عواقب المعصية ، لم يكن أمام
« الأتانانا » إلا الموافقة وهكذا فقد دفع « الأتانانا » ..
نتيجة لمخالفته تقاليد الزواج - المهر الذي استمرت
الكائنات البشرية على دفعه فيها بعد ، وهذا المهر هو
الموت .

إنه لأمر عزن فعلا ، أن تستطيع الطبيعة الضاربة
والخبيثة للمبشرين البيض أن تسرب مثل هذه الأفكار
للرجل الأسود ، كل ذلك من أجل تلفيق مثل هذه
الحكاية التي توضح عقدة الدم بين الجنسين .

إن القدر الذي تنبأ به « نوح » و « سا » هو نفسه قدر
زكريا ، وهذا يظهر بوضوح ، عندما يبدأ الاخوان
باستعادة أيام طفولتها فيقول زكريا لآخيه ، إنه لم يكن
لديه الكثير من الأشياء التي يلعب بها ويستمر الحديث
على النحو التالي :

زكريا : ألا تذكر الألعاب التي كانت لك ؟

موريس : أنا !!

زكريا : نعم أنت ، ألا تذكر تلك القمة ، انني أذكرها
جهدا ، قمة الأشجار البنية الكريية الرائحة ،
لقد كانت تعطيني بكرات القطن القديمة لألعب
بها ، تلك التلال لم تكن تشبه العماكب مطلقا ،
لكنك كنت تطمح للوصول إلى القمة ، وكنت
تنجح في ذلك .

موريس : أنا ، ومن الذي منحني تلك القمة ؟

زكريا : أنا .

موريس : لئنا ؟

زكريا : أجل ، كانت تقول إنها لا تملك غير قمة
واحدة ، نعم هناك قمة واحدة دائما .

قطعة صغيرة سوداء

ونقطة صغيرة بيضاء

هذا هو ما حدث

موريس : « يخلق فيه برعب » ماذا حدث ، هذه ليست

هي الأغنية التي كانت تغنيها لي ؟

زكريا : صحيح ، ماذا كانت تغني لك إذن

موريس : كانت تمزج مهدي وتغني

يجب أن تصل إلى القمة

زكريا : لا أتذكر هذا أبدا

موريس : « باكتساب » لكن ما تقوله ينجني برعبي

يبدو من هذا الحوار أن هناك قصورا في فهم نفس

المرأة ، وقد ساعدت أمها على توسيع تلك الهوية التي

تتناهى هذه الأيام ، تلك الهوية التي نجعلنا ننسى المفهوم

الإنساني العام ، إن موريس يصرف في بحثه عن شيء ما

في الطفولة ، وهذا الشيء هو التمييز ، الاثنان

متميزان ، ومن خلال إصراره هذا يصل إلى النقطة التي

تقوده للأرضية المشتركة ، وذلك من خلال اللعبة التي

كانا يلعبانها أيام الطفولة ، ورحلتها الخيالية على حطام

سيارة قديمة ، مثل تلك الرحلة التي تكبدناها وهما

يطاردان سرىا من القراشات .

موريس : انظر ، هناك فراشة

زكريا : إلى جانبك

موريس : وإلى جانبك أيضا ، انظر

زكريا : القراش حولنا

موريس : هذا قليل يا زكريا ، لقد اتسقتا وراء سرب

(الفراشات « زكريا يتسبم ثم يضحك »

موريس : هل تذكر ، لقد وجدنا الشيء المفقود ، لقد

وجدناه ، هذا هو شبابك .

موريس : زكريا ، لماذا تذكر لي هذا الشيء الآن ؟

بعد ذلك يتابع زكريا « وصف الأم المزعومة »

المشتركة كما يعرفها حتى يصرخ موريس قائلا :

موريس : زكريا ، هل أنت متأكد من أن ما تصفه هو

أمتنا وليست امرأة أخرى ؟

زكريا : بل أمتنا ، أمتنا ، أمتنا هي التي وضعت الأشواك

في طريقي ، لكنني حاولت تقليم تلك

الأشواك .

موريس : لا يا زكريا ، أنت تغلفني بهذا الكلام ..

والملابس الملابس الرمادية

زكريا : ربما .

موريس : « مواصلا » الملابس الرمادية التي ليست

وذهبت بها إلى الكنيسة ، ألم تذهب

إلى .. ؟

زكريا : لا ، لقد ذهبت إلى اللحام ، أجل. ذهبت

إلى ذلك المكان .

موريس : لماذا ؟

زكريا : من أجل جمع الفضلات .

موريس : فضلات ، كفي يا زكريا ، كفي ، هذا

شيء مزعج حقاً أعني ، أعني ، ربما كانت

هناك امرأة أخرى .

زكريا : وكيف يكون ذلك ؟

موريس : اسمعني جيدا يا زكريا ، ألا تذكر الأغنيات

التي كانت تغنيها .

زكريا : أنا « يضحك » « ويشرح في الغناء »

جلدي أسود

الصابون أزرق

لكن ماء الغسيل يسقط أبيض

لقد نمت مع رجل

ليلة الجمعة

وها أنا أضاع الآن قطعتين من اللحم

وتأثيرها لا يمكن أن يندموا ، وهذه هي نفس الحجة التي اعتمد عليها موريس ، لقد حاول اقناع زكرية أن هناك أشياء أخرى كثيرة غير الملابس هي التي تشكل هوية الرجل الأبيض ، ولكن زكرية يظل يجادل ويناقش حتى يقول موريس إنه من الممكن أن نجد رجلا أبيض حافي القدمين ، هنا يصبح زكرية بغضب :

- لا ، ليس هناك رجل أبيض واحد حافي القدمين .
ويضيف :
- أقدم المستعمرين البيض غير مرئية .

صحيح أن الملابس لا يمكن أن تكون البديل لكل شيء ، ولكنها في مجتمع مثل مجتمع جنوب أفريقيا تلعب دورا رئيسيا ، وزكرية يعرف هذا الأمر جيدا لذلك نراه في لحظات اليأس يستخدم ملابس موريس من أجل الحصول على مكانه ، وتحقيق ما يريد .

إن منظور زكرية لملابس الرجل الأبيض مضحك جدا ، فلما كما هو الحال حين يرتدي موريس ملابس زكرية ، وهذا يعيدنا ثانية الى السيد كاتنلنز الذي يقول :

« الملابس بحد ذاتها غير كافية لإثبات وتأكيد هوية الآخرين ، وأن لا شيء يمكن أن يؤكد هوية الإنسان إذا ما أخطأ القدر بحقه » .

لهذا نرى زكرية يتهم أمه قائلا :

- أجيبني بصراحة . . . من أنت ؟ أريدك من أعماق قلبك ، حيث يختلط دمك الأحمر هذا بالخمرز والكبابية ، أخبرني ، قولي لي ، من هو الذي تخمينه حقا ، أنا أم هو ؟ عفا يا أمه هذه ليست مشاعر شريفة ، لكن أقصد ، أن على الإنسان أن يعرف ويتأكد ، أن مجرد كونه أخوي يثيرني ، لا تكتفي ، لا تبكي ، إنه مجرد سؤال ، انظري ، لقد أحضرت لك

ويعرف ماهية شخصيته ، فهو بالغرم من اعتزازه هويته كرجل أبيض ، لا يتورع عن ارتداء معطف زكرية البالي القديم .

الملابس هنا تلعب دورا مميزا وهاما في تأكيد الهوية ، وتشير إلى مكان ومكانة كل واحد منها داخل للمجتمع ، ذلك المجتمع المنقسم والممزق .

إن ما يدور في هذه المسرحية يذكرنا برواية « عام في سان فرناندو » لـ « ميخائيل أنشوي » التي يصف فيها شخصية السيد كاتنلنز قائلا :

« لم نسمع غير القليل عن السيد كاتنلنز ، وهذا الشيء القليل الذي سمعناه كان مجرد همسات ، ولم نستطع معرفة الكثير ، لكننا كنا نراه في بعض الأحيان ، وهو يتكلم على عمود الدرايزين في مكتب فورستري . كانوا يقولون عنه إنه أرستقراطي ، لكنه بالإضافة إلى أرستقراطيته كان مرتبا وأنيقا ، يلبس جاكيتا ، وورطة حتى حتى في الأيام الحارة غير العادية ، وقد كانت مشيته ووقفته ونظافته وطريقته في الكلام تثبت أنه على ما يرام وتفصح بكل شيء ، مما جعلنا نحس أنه قد حقق كل ما يريد من هذه الحياة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن ، هل كان السيد كاتنلنز أسود أم أبيض ، إن إنسانا يرتدي لباسا مثل لباسه ، ويتصرف كما يتصرف ، لا بد أن يكون أبيض ، هذا الشعور يظل يلازمنا حتى الفصل الرابع من الرواية ، حين يكشف المؤلف أن السيد كاتنلنز قد وفق في تقليده للرجل الأبيض ، واستطاع أن يرتدي ملابس ، وأن يسير على خطاه ولكنه فشل في تقليد لغته .

هذه الحقيقة جعلنا نحس أنه بالرغم من الدور المتميز الذي تلعبه الملابس في تأكيد الهوية ، إلا أن فعاليتها

ويستطيع أن يدرك العلاقة التي تربطه بأخيه الرجل الأسود ، لهذا نراه يتخلل عن حلمه الحقيقي ، ويستبدله بحلم آخر ، ذلك أن الليبراليين البيض يعتقدون أن كلا الجنسين يستطيعان العيش مع بعضهما البعض ضمن مجتمع هارموني متكامل ، لذلك نراه يقول لزكرية :

« هله هي مبادتي ، أن نعيش أنا وأنت هنا ، في مكان واحد .

وهذا هو ما يفسر وجوده في الغرفة مع زكرية ، ولكن بالرغم من انحيازه إلى جانب الرجل الأسود « أنا وأنت في جانب ، وهم في الجانب الآخر » إلا أنه ما يزال مولعا بتحطيم سعادة زكرية .

زكرية : قبل أن تأتي الى هنا ، قضينا وقتا ممتعا وجيلا ثم أتيت أنت و . .

موريس : قلها .

زكرية : . . ثم أتيت أنت ، هذا كل شيء

إن تسامح موريس في عدم تحقيق حلمه الأول ، ما هو إلا تصميم على الانتصار على ذاته وغريزته ، وهله ليست مهمة سهلة يمكن تجاوزها ، وهي أيضا نقطة هامة لا يمكن إغفالها داخل إطار المسرحية ، لأن غريزة موريس تسعى هي الأخرى ، وبشكل دائم من أجل تأكيد ذاتها ووجودها ، وبما يؤكد ذلك بوضوح ، أن موريس ما يزال يؤمن إيماناً راسخاً بتفوق القيم البيضاء ، وهو يحاول دائماً فرض هذه القيم على زكرية ، إنه يشر بالتقاليد والتعاليم البيضاء ، مثل الاقتصاد في النفقات ، وموقفه من الجنس والشراب ، فعندما يعلم زكرية بفتاة « حلماتها كالغواكه » نرى موريس يقدم بديله الآخر قاتلاً « الصداقة هي البديل للجنس » ، هذا التخطيط وهذا التبشير هو الذي يحاصر اللحظة المستقبلية ويحد من التفاؤل والأمل .

هدية « يقدم لها يده وهي مضمومة » إنها فراشة ، فراشة حقيقية جميلة ، لقد انطلقنا بسرعة يا أمي وقتلنا الفراشات التسعون كلها ، ولم يبق منها غير هذه الفراشة ، هله الفراشة جماعتي أفكر في نفسي ، أمي ، أفكر في نفسي ، لهذا أمسكت بها ، وجئت بها إليك ، جئتك بها لتذكرك بالخدمات التي قدمتها لك ، أمي العجوز ، هذه الفراشة مني ، عرفان بالجميل ، وهي تكفي ، أليس كذلك ؟ الكثير من الأشياء تعرف بجلدها ، ولون بشرتها ، ولأنني حصلت عليها وأمسكتها بيدي ، فقد حصلت على الجمال أيضا ، أليس كذلك ؟

يقول روديارد كيلينغ في قصته له :

« تقبل أهباء الرجل الأبيض

وأبدأ من الآن سلاتك الممتازة

قيد أولادك بالمتنبي

من أجل خدمة حاجاتك الأسيرة

وليتنظروا تحت النير الثقيل

لينظروا لسرب الفراشات البرية المرفرف

سيكون نسلك الجديد كثيبا

نصفه الأول شيطان.

والنصف الآخر طفل »

إن مجيء موريس للعيش مع زكرية ، هو - بعد ذاته - بعد رمزي لمجيء الرجل الأبيض إلى جنوب أفريقيا ، وحلمه في الدرجة الأولى كانغ لـ زكرية ، وكرجل أبيض ، يمكن أن يمثل كالتالي :

الدفء — الفراشة

طفل جميل — رجل أبيض

رجل أبيض — سيد الجنس البشري

لكن موريس بالرغم من كونه رمزا للرجل الأبيض ، إلا أنه ليبرالي ، فهو رجل يملك ضميرا ، يعرف خطاه ،

هو ، مما يؤكد لنا بالتالي ان الحالة الاقتصادية لجنوب افريقيا مبنية على جهد وكسح الانسان الاسود . . ذلك أن أموال زكرية هي التي تستخدم في شراء بدلات موريس ، لكي يظهر بالمظهر اللائق كإنسان أبيض .

صحيح أن موريس ينظر الى زكرية نظرة الأخ لآخيه ، لكن مواقفه تعكس قوانين « البرت شويزر » « الانسان الاسود هو آخيه » ، لكنه الأخ الأذل « ولسوف أعود لمناقشة قضية غموض دور موريس في مكان آخر من هذا البحث .

إن حدث المسرحية كله يقع في مكان واحد ، مكون من غرفة واحدة ، أو على الأصح في كوخ في منطقة من مناطق السود في « كورستن » بالقرب من بورت اليزابيث ، في جنوب افريقيا ، على المستوى الواقعي ، فإن هذا البيت هو بيت زكرية ، البيت الذي نراه يتناسم مع موريس ، ولكن على المستوى الرمزي ، فإن هذا البيت عبارة عن نموذج مصغر لمجتمع جنوب افريقيا ، وهناك مستوى آخر أيضا ، إذا ما اعتبرنا أن الغرفة هي عالم داخل عالم بحيث يساعد الزمن كلا من موريس وزكرية على الكشف عن مواقفهما ، وإسقاط كوابيسهما وأحلامهما بشكل جيد .

وهذه الغرفة تشبه إلى حد بعيد « استوديو ستايل » في مسرحية « موت سيوزي بانزي » بحيث يمكن اعتباره « غرفة الأحلام » ، ويمكن أيضا الادعاء أن أحداث كل ما يقع في ذاكرة إنسان واحد ، كما كان الحال في مسرحية « موت سيوزي بانزي » .

وهذا الوضع يقودنا إلى مناقشة قضية الزمان والمكان التي تلعب دورا رئيسيا وهاما في مسرحيات فوشارد ، ذلك أن هذه القضية تتصل بشكل أساسي بقضية الهوية مما يؤكد الأبعاد المتبادلة لتلكا القضيتين .

إن غياب المرأة من حيلة زكرية ، ذلك الغياب الذي ظل حتى لحظة دخول موريس لحياته ، يمكن أن يوضح أبعاد القوانين الحقيقية التي ستها حكومة جنوب أفريقيا ، فعلاقة زكرية بـ « أنيل لانغ » تعتبر خارج إطار القضية ، نتيجة للقوانين الفاسدة التي تمنع أي اتصال جنسي بين البيض والملونين ، وتحت هذه القوانين ، فإن الانسان الملون هو أي شخص آخر يختلف عن الانسان الأبيض ، والانسان الأبيض هو أي رجل يحاول تأكيد ذاته بوضوح ، أو هو بالمفهوم العام الانسان الأبيض النقي .

وهناك سبب آخر ، يمكن أن يضاف إلى أسباب افتقار زكرية للمرأة ، ألا وهو نظام المناطق الخاصة بالياتسو ، والقوانين التي تحد من دخول الملونين إلى مناطق البيض ، وهذه القوانين تعني انفصال الزوج عن زوجته ، لأنه إذا تزوج أي رجل من امرأة قلعة من الريف فإنه لا يسمح لها بالقدوم للعيش في المدينة ، حتى ولو كان قادرا على الاتفاق عليها ولا يمكنها تحطيم تلك القوانين ، إلا إذا استطاعت البيات أنها جاءت إلى المنطقة بشكل قانوني ، وأنها تقيم مع زوجها من قبل ، لكن هناك قوانين صارمة تحرم دخول النساء السود إلى مناطق العاصمة ، مما يجعل وجود المرأة مستحيلا .

ولأن موريس إنسان أبيض ، أو هو إنسان أبيض ظاهريا ، فإنه قادر بالطبع على القراءة والكتابة ، وهو يعرف التقاليد الاجتماعية الجيدة ، فهو يعلم زكرية كيف يستعمل ورق التواليت ، وهو أيضا يحاول إثبات مناصرته لقضايا السود ، وقضية الأخوة بين الجنسين بشكل دائم ، لكنه حين يتنجح في الانتخابات يعلنها بصراحة « لقد فزت » مؤكدا تفوقه كإنسان أبيض .

إن كل الحقائق تؤكد على أن زكرية هو الذي يعمل ، وأن الأموال التي كان يتصرف بها موريس هي أمواله

إنسان يفقد الحس المكاني ، فإنه يمكن أن يدعي أية هوية أخرى لنفسه ، ولقد عرف « بوزمان » ذلك ، ولذلك نراه يصرخ فوق أنقاض بيته المدمر بانتصار :
بوزمان : « باتفعال » نعم « يشغ »

كان عليك أن تقولها أيضا ، تجلس هناك بقصتك الكثبية وتقول ، إن الرجل الأبيض يمنحنا العطف والتأييد ، وكان عليك أن تساعد ، لأنه لا يحرق بيتك فقط ، فبيتك كان يمكن أن يلحق لوحده ، أو أن يحرق لوحده ، هناك شيء آخر في تلك النار ، شيء نتن ، هو نحن ، قصصنا المتساوية الكثبية ، رالحنا ، علنا ، نعم ، هو كل هذا ، وقد حرق الآن ، نعم حرق ، لقد رأيت ذلك بأم عيني ، رأيت وهو يتحول إلى كومة من الرماد الهامد .

بعد ذلك .. هنا ، ذهبت إلى المكان الذي كان فيه بيتك فوجدته قد اختفى هو الآخر ، هل تفهم هذا ، لقد اختفى ، حاولت أن أناديك لتشاهد كل شيء هناك ، هناك حيث كنا نزحف كالسعادين أثناء الدخول والخروج ، هناك حيث اعتدنا الجلوس كالسعادين للأكل ، رؤوسنا بين أرجلنا ، وأصابعنا في أوعية الطعام تختفي حتى لا يرى أحد طعامنا ، كان بإمكاننا أن أقف هناك ، كان هناك مكان واحد يستطيع أن أقف فيه متصبيا ، أنت تعرف بالطبع ماذا يعني هذا ، أنصت إلي ، انني أريد أن أستعمل كلمة واحدة ، سمعتم يتلفظون بهذه اسمها الحرية نعم ، هذا هو ما أعطانا إياه الرجل الأبيض ، لقد حررتنا من عقدة المكان ، لقد ضحكتم ، نعم ضحكتم عندما التقطنا

والمسرح المكاني المقترح ، هو الشكل المناسب لتوضيح ذلك ، وقد استعمل فوغارد هذا التكتيك المسرحي للاستفادة منه في مسرحيته « موت سيزوي بانزي » وعندما نعتبر أن للزمان والمكان أبعادا متبادلة مع قضية الهوية ، فإنه يكون من المفيد أيضا التعرف على تلك القضية من خلال الهاتو ، لأن مقولة الزمان والمكان واحدة في تلك اللغة .

الزمان والمكان ، أتدومان لشيء واحد في لغة الهاتو ، فهي رمز للمركز الزماني والمكاني لكل حدث ، ولكل دافع ، لهذا فإن كل الأشياء تعبر عن قوة ، وكل الأشياء في حركة دائمة .
حين نسأل :

- أين رأيته أنت ؟

ربما يكون الجواب :

- أين رأيته أنا ؟

لماذا ، لأن الناس أثناء حكم الملك العاشر ، تمودوا أن يجيبوا عن السؤال المتعلق بالمكان ، بإجابة تتعلق بالزمان ، وللاجابة عن السؤال السابق :

- أين رأيته أنت ؟

يمكن أن يكون الجواب :

- في القارب تحت جسر ليانا

هنا يكون قد أجيب عن السؤال بمفهوم مكاني ، وهذا شيء عادي ، لكن كل إنسان حين ينظر للساعة ، فإنه يقرأ الزمن من وجهة نظر العقارب ، والمقارب بعد للمكان ، كذلك فإن السنين يحاولون رسم الدوافع يضعون الزمان على محور مماثل آخر .

ولتمثيل حالة التبادل بين الزمان والمكان ، ومعرفة العلاقة بين الاثنين لتحديد الهوية ، يمكن أن نقرأ أحد المشاهد من مسرحية « بوزمان ولينا » حيث نرى فوغارد يوظف المكان من أجل إثبات الهوية ، وهذا يعني أن أي

تبدأ مسرحية « مرحبا ووداعا » بجوئي وهو ينظر بخفة بالملصقة على جانب الكأس وبعد :

جوني : « بعد وهو ما يزال ينظر » خمس وخمسون ، ست وخمسون ، سبع وخمسون ، ثمان وخمسون ، تسع وخمسون ، ستون ، ثلاثمائة و . .
« صمت »

خمس دقائق ، تصبح ساعات ، تصبح أياما ، اليوم يوم الجمعة ، شيء ما ، تسعة عشر ، ماذا ثلاث وستون ، ألف وتسعمائة وثلاث وستون ، مضروب بألفي عشر ، مضروبة بثلاثين مضروبة بأربع وعشرين ، مضروبة بستين .

« صمت »

مضروبة بستين ، مرة أخرى ، نعطيك كم ثانية موت حل ميلاد المسيح ، ملايين .

« صمت »

نعم ملايين ، ملايين ، مرت على ميلاد المسيح .

« يبدأ بالنظر ثانية ، لكنه يتوقف بعد فرة قصيرة » لا ، انها ستة ، والستون إذا كررت ست مرات تصبح ثلاثمائة وستين ، نعم ست دقائق فقط .
« يتلفت حوله » .

الجدران ، الطاولات ، المقاعد ، هذه الأشياء الثلاثة فارغة . . واحد فقط هو الذي يحتلها الآن ، أنا ، لا تغير ، نعم ، لا يوجد هنا أحد غيري ، نعم أنا أقدم جزءا فيها ، وهذا أفضل بكثير من أية ذاكرة ، كل الناس يشابهون هنا في الماضي في اللحظة الحاضرة وفي المستقبل ، لكن ما تزال معالي ، هذه المعالم ستصبح بعد مضي زمن طويل ملاحه هو .

أشياءنا وبدانا للسير ، لأنني شعرت بالسعادة في ذلك الوقت ، وكنت أريد أن أغني ، أغني لنفس الكلمة « الحرية » .

وطوال تجوال « بوزمان » بلا هدف ، وبلا مكان يربطه وقيده ، كان قادرا على الدفاع والمحافظة على أية هوية يرغب فيها ، لكنه في اللحظة التي ارتبط فيها بمكان واحد ، شعر بأن حرته قد قيدت وأن هويته القديمة التي فرضها عليه الرجل الأبيض فرضا ، أصبحت هوية خفية ومربكة .

بوزمان : ثم ، ثم ، جاء هذا الشيء المتأخر جدا يا بوزمان فالتقطته بسرعة ، وأهميت طوافك ، لكن إلى أين ، إلى قبر آخر .

وحين تعود لمسألة الزمن والهوية ، نجد أن هوية الانسان تترسخ جزئيا عن طريق الذاكرة ، وهذا بدوره يعني أنها تترسخ داخل فكر الانسان وتتولد عن طريق الزمن ، وهذا ما نجده أيضا في أعمالك ييكيت .
يقول كريستين برمين :

« الذاكرة المتناسكة هي مفتاح الهوية ، ذلك لأن الزمن هو الذي يسمح بالتغير ، وعلى آخر فانه من الصعب حل أية لحظة مفردة أن تعطي الانسان هويته الخاصة إذا لم تسمح بالتغير في اللحظة التالية ، فلغادير واستراجون في مسرحية « بانتظار جودو » لم يكن لها ذاكرة متماسكة ، لأنها لم يكونا يعرفان شيئا من الزمن .

لهذا نجد الكثير من شخصيات فوغارد تسعى جادة من أجل ترسيخ هويتها عن طريق الذاكرة المتناسكة والقوية « ميللي » في مسرحية « الناس يعيشون هناك » و « جوني » في مسرحية « مرحبا ووداعا » أمثلة واضحة على ذلك .

إن الحديث عن قضية الزمان والمكان وعلاقتها بتغير وتأكيد هوية الإنسان يقودنا للحظة التي ثبت فيها الزمان والمكان ، وهذه اللحظة تعبر عن الحالة التي نراها في مسرحية « عقلة الدم » ، ففي هذه المسرحية عالم داخل عالم ، لكن العالم الذي يلعب فيه موريس وزكرية أحلامها ولعبتها ، هو العالم الوحيد المسيطر عليه بواسطة دقائق ساعة موريس المنلثة المحلثة ، ففي كل وقت تدق فيه هذه الساعة تعيدهما الى الزمن التاريخي للحقيقة الحاضرة ، وطوال تلك الفترة يحاول كل واحد منهما ترسيخ وتأكيد هويته داخل مجتمع جنوب افريقيا ، ذلك المجتمع المسيطر عليه من قبل الرجل الأبيض ، وهذا هو ما يوضح تحكم موريس بساعة الانذار ودقاتها ، إن هذا الجراح المطروح من خلال دقائق الساعة ، هو الجراح الوحيد المناسب لفورغارد ، لأن تلك الآلة هي التي توقظنا دائما من احلامنا وكوابيسنا ، وتنشلنا من ذلك العالم ، لتدفع بنا ثانية الى عالم الحقيقة . هذه التجربة ، موجودة ايضا في مسرحية « الناس يعيشون هناك » يقول « دون » :

دون : أنا أحلم ، الموسيقى تعزف ، وأنا في ركن بعيد جدا ، بحيث لا يراي احد ، أظن انها حفلة ، لأن هناك العديد من الناس و... حسنا .. لا اعرف شيئا عنهم ، كل ما اعرفه عن اولئك الناس هو ضجعتهم ، لأنني لا اشاهد شيئا ، انني ألتصق نفسي ، لكن الضجعة مستمرة في الارتفاع ، أحاديث ونكات واحدهم يضحك عاليا من القلب ، ثم ، ثم ، تتوقف الموسيقى لا استطيع التعبير عن انزعاجي لتوقفها ، هل الآن ان اقف .. اقف هادئا ، استعددا للعمل ، اعرف ان تتوقف الموسيقى يعني ان دوري قد جاء ، لا تسألني عن شيء ، هذا هو التفكير الذي يسيطر علي « الآن دورك » انني

إن الحل الوحيد لمشكلة جوني هنا ، هو أن يأخذ هوية والده ، والده المقعد المشلول ، هو الذي يزوده بخلفية زمنية ماضية يقول :

- « رجل له قصة » .

المعنى الثالث لترسيخ الهوية ، هو عن طريق الخيال ، أن ترى نفسك في ذاكرة الناس الآخرين ، وأن تدرك من أنت ، ومن تكون من خلالهم ، في مسرحية « الناس يعيشون هناك » نرى دون يقول لجيلي :

- « لقد خسرت مكانتك في ذاكرة الإنسان ، وبضربة حظ ، يمكن أن تحصل عليها مرة ثانية وثالثة ، خلال هذه الحياة ، نعم ، أن تعيش في ذلك العش الدافئ في ذاكرة الآخرين ، أنت مرتبط بتفكيرهم ، ومشاعرهم وهم قلقون عليك ، لكن مها كنت محظوظا ، فلن تبقى في الذاكرة إلى الأبد ، حينها ستعود للبرد من جديد ، وستفقد ذكرك » .

دعونا نأمل « هوسر » في مسرحية « مرحبا وداعا » حين يقول : « بعد ذلك نهضت في منتصف الليل ، وبدأت أفكر وأفهم ، ماذا يمكن ان يكون أي انسان ، وماذا تعني أية غرفة ، وما زال أفكر حتى الآن ، لمن هذه الغرفة ، لي ... لكن ماذا يعني هذا ؟ » .

إن مسألة « هوسر » تكمن في حقيقة أن المهر والفساد ، يتحرك من مكان الى مكان ، ومن انسان الى انسان ، وهو غير قادر على ترسيخ نفسه في أي مكان ، او في ذاكرة أي انسان آخر « أنا لست في خياله » لذلك يجد نفسه مجبرا على الانتظار ، الانتظار فقط « دعي كل شيء يحدث وانتظري ، انتظري الذاكرة » .

ويقول بوزيمان :

« ان ما نريده كلنا ، هو زوج آخر من الآخرين ، لكي نرى أنفسنا » .

متذكراً تلك الأزمة الجميلة ، ومواسم الضحك والسعادة التي قضاهما مع مبني .

زكريا : كان يقف معي في تلك البقعة ، في الشارع ، زجاجته في يده ، يتحدث بنبرة جميلة ، يضحك معي ، ويقول : زكريا - الليلة ليل ٥ ساعة الانذار تنق »

هل الليل كله هذه الليلة « زكريا يفقد خيط القصة ، وعندما يتوقف زرين الساعة يكون قد نسي ما قاله . »

لقد بحثت الساعة بديقتها حلم زكريا ، واعدته ثانية الى الواقع الحاضر حيث يصبح الماضي مجرد ذاكرة ضعيفة ، موريس ايضا يعود الى الماضي ، الى حلمه السابق حلم تفوق الرجل الأبيض على الرجل الأسود ، ثم تتحول احلامه بعد ذلك ، ليحلم بأن الناس كل الناس اخوة ، ويجب ان يعيشوا مع بعض بانسجام وتكامل تأثرين .

موريس : لماذا فعلت هذا ، لماذا احاول دأثا انكسر ذلك ، الآن سأخبرك بالحقيقة كاملة ، لانني حاولت ذلك ، واعتقد ان ذلك لم يكن جريمة أو اثما ، نعم ، اذا ما ولد الانسان ابيض عن طريق الصدفة ... لماذا لا يلجأ للتغير ، لقد فكرت ، وما أزال افكر في البدان التي تتمتع بالدفء داخل شرفقتها لتخرج في يوم من الايام بأجنتها الجميلة باسحة عن الاشياء ، لماذا لا يفعل الانسان مثل هذا الأمر ، اذا كانت احلامه الناعمة تشعره بالدفء في الليل ، لماذا لا يقف في صباح اليوم التالي موقفا مختلفا ، لكن لا ، هذه هي طبيعة القانون ، وفروع القانون الطويلة تحيطني ، ومع ذلك بيدواني محظوظ ، محظوظ لانني لا اتسك بها ، فلما ، فلما ، فلما ، ما

احس بعيونهم دون ان انظر اليهم ، اعرف انهم يحقدون ويتظرون ، لأن دوري قد جاء ، ويجب ان اعمل شيئا ، لذلك سأفكر ، أخطو خطوة واحدة الى اعل ، تتبعها خطوة اخرى ، ثم انحدر ثانية بخطورتين او ثلاث خطوات ، خلال هذا الصمت بأمان ، بعد ذلك ستسير الاشياء بشكل خاطيء ، ها انا ابدا الآن بالارتعاش . وانا اضع خطوتي الثانية ، ذراعاي تبدآن بالاهتزاز بقوة ، أشعر أن لي اكثر من خمسة صراق ، كلها تهتز وتتفصل عني ، الكاسات تسقط من يدي على اطراف الناس ، واسقط انا على اقتدامهم .

مبالي : انفض .

دون : انا افضل هذا دائما ، والمشكلة اني انفض حالا ، دون ان اصل الى نهاية محدة ، والمشكلة ان ذاكرتي محاصرة بنفسها .

هذا الحصار المفروض على ذاكرة « دون » ، هو نفسه الاطار الذي يحاصر مسرحية « عقدة الدم » ، فللسرحية محاصرة ببلقات الساعة المنذرة ، فخلال الدقائق يقوم الرجلان بتمثيل دورهما في اللعبة التي يكشفان فيها عن مفاتيح شخصيتيهما ، ويغيران هويتهما ، ويحلمان احلامهما ، لكن الحركة خلال زمن الحلم هذا ، ليست ذات حدث ودلالات واضحة ، ان الدلالة الوحيدة التي يمكن التفاتها والتركيز عليها هي اللحظة التي يقوم فيها احدهما او كلاهما بانتحال هوية الآخر ، حيث يتضح لنا انها يؤديان دورا رئيسيا وحقيقيا في اللعبة ، فالأدوار هنا متوازنة مع الاحلام ، وربما تكون متوازنة ايضا مع الواقع .

ويمبر زكريا عن هذا الأمر ، عندما يتحدث عن صديقه مبني الذي لم يعد ، وهو يعود لايامه الماضية

افريقيا في الوقت الحاضر ، عند هذه النقطة لا بد من اثارة بعض التساؤلات حول فترة الطقولة التي قضاهما الاثنان معا ، وفيها اذا كانت هذه الفترة ، والسعادة التي يجلبان بها ما هي الا خداع ، وليست اكثر من حلم ، ومجلة موريس المشؤومة « لقد لعبنا لعبتنا يا زكرية » توضح ذلك .

هنا يمكن العودة ثانية الى النقطة التي اشرناها في السابق ، ألا وهي غموض دور موريس ، وموقف فوغارد تجاهه ، فنحن نرى موريس يصرخ « انا لست بيورثا الاسخريوطي » لكن هل يمكن ان يقال عن الرجل الابيض في جنوب افريقيا بأنه « بيورثا الاسخريوطي » أم انه كان يحاول تضليل وعداع زكرية ، نعم لماذا لا يفعل هذا مع اخيه ، ان موريس لم يفعل شيئا من اجل السود في جنوب افريقيا ، انه ما يزال يفرض قيم الرجل الابيض على زكرية ، ولهذا يجب مناقشة مصطلحات موريس من عدة نواح مع الأخذ بالاعتبار النظائر والبدائل بين العتمة والنور ، والذهب والقراشة ، « ما هو نظير الشيء الاسود » يجيب موريس « نظير الشيء الاسود هو انت ، النظائر تمزج بشكلها وحجمها في الليل المظلم ، وانت تذهب معها يا زكرية تذهب مثلها تذهب الروائح الحقيقية والأحزان البسيطة » .

عندما يرتدي موريس معطف زكرية في محاولة منه ، للتعرف عليه ، فإن أول شيء يجذبه هو عقلية كرجل ابيض ، « انت تقدم تضحية كبيرة ، حين تدخل الى عالم ذلك الانسان تشم رائحته ، وتتخيل تلك الايدي القفوة في الجيوب القارعة ، وترى تلك البقع المفرقة على جلده » وهذا يثبت في كلا الحالين ان موريس يعبر عن الجانب السلبي ، وان هذه السلبية تجلت بشكل واضح في ذاكرته ، فهو يقول لزكرية : تمنيت لو ان تلك الغسالة المعجوزة خلدشتني لحظة الولادة ، ان استعمل كلمة

الذي يعني ، انت ، نعم انت في احلامي ، لا يوجد فيك في احلامي ، ماذا عنك انت انت ايها الأخ الحميم ، قل لي ، ما طبيعة ذلك الشيء الذي تفعله لمن يشاركوننا معنا ، ولون بشرتنا ، لم تكن هناك سوى أم واحدة ، وانت تعرف هذا ، أم واحدة ، وفرخان فقسا تحتها واحد منها هو الذي يعرف ماذا يفعل ، اذا كنت لا تهتم بالنظر حسنا ، ببر قدما ، والا ستبقى كما انت ، ليست هناك حياة اخرى ، هناك كبر وهم فقط ، حيلة بالية وقاسية ، لقد تعبت لذلك تريد ان تظل كما انت ، في كل بقعة ، وفي كل مكان ، تظل انت انت ، لهذا حدثت ثانية ، « صمت » المسألة ليست صعبة للغاية وهي ايضا ليست سهلة ، في هذا الوقت ، لقد عصفت اني لست بيورثا الاسخريوطي ، يا يسوع اللطيف الجميل الحليم ، انا لست بيورثا الاسخريوطي .

في هذه الأثناء تعود دقائق الساعة لتبعثر حلمي الاثنين ، ولأن موريس ليبرالي ابيض فان لديه ادراكا تاما ، بأن حلم الحق الالهي في تفوق الرجل الابيض ، ما هو الا حلم مزيف ومن الواجب « تجنب تلك الاحلام القديمة » يقول : « ربما ينضم الى اناس جدد ، آخرين ، مع الزمن ، وفي الوقت المحدد » وما يؤكد ذلك ان المسرحية توضح لنا الإلحاح في كلمات موريس « في الوقت المحدد » يعتبر دليلا وبرهانا جيدا .

لكن الانذار الصادر من دقائق الساعة يعيدها ثانية الى الواقع ، ويؤكد لها ان الحالة التي تركزت عليها فكرة موريس حول الاخوة العائلية ، حيث يستطيع السود والبيض العيش معا بانسجام كامل ، ما هي الا حلم ايضا ، وهذا الحلم مستحيل التحقيق في مجتمع جنوب

زكريا : حسنا .

موريس : ماذا نظن ، هل لي رائحة ؟

زكريا : لا ، « صمت » هل بدأت ثانية ؟

« موريس لا يجيب ، زكريا يفصحك » .

موريس : للذيل ، رائع .

زكريا : تابع .

موريس : ما تزال تستعمل الورقة بنفس الطريقة التي

علمتك إياها .

زكريا : ما هذا الذي تقوله يا موريس ، لماذا تتحدث

عن الراحة ماذا تقصد ؟

موريس : الراحة الرجولية التنتة .

زكريا : الراحة الرجولية التنتة ، وذلك الرجل الآخر

الطويل .

موريس : لا رائحة له .

زكريا : « يومي »

رائحة تنتة

ليست هناك رائحة أحلى من رائحة

الحرية

كم ستكون ممتعة تلك الأزمة التي يقف

فيها الانسان

الى جانب اخيه الانسان

يعملان معا ، ويكدحان معا

تلك الأزمة التي يصبح فيها كل الناس

اهلي وعشيري

« يتابع زكريا بنحيب قديمي عنشفة ، في

حين يفرغ موريس الحوض ويضعه

جانبا .

مضى

موريس : ماذا عن ميني .

زكريا : قريبنا ، غريب ميني هذا ، لم يعد أبدا

موريس : أنا لم أفتقده .

« الخدش » تعتبر نوعا من الخداع والتضليل لأن الخدش من نصيب الانسان الأسود ، والخدش عيب من وجهة نظر موريس ، وإن كان يحاول أن يثني عليه ، وهذا برهان آخر يؤكد نظرة الانسان الأبيض على أن الانسان الأسود قد ولد بدرجة أدنى والمطلوب منا أن نصدق أن موريس معني بزكريا ورفقته في مشاركته تلك الحالة ، ذلك أنه باستعماله كلمة « خدش » يظهر درجة وعيه وإيمانه بفكرة تفوق الانسان الأبيض ، تلك الفكرة التي تتعارض مع الأفكار والمواقف التي يجاهر بها الليبراليون ، لذلك نرى زكريا يمدق فيه بشكل غريب .

إن ما يريد أن يقوله فوغارد هنا ، أن الأفكار التبشيرية التي تقوم بها حكومة جنوب افريقيا قد تسريت الى وعي زكريا فهو يحاول أن يناقش فكرة جماله وتساميه ، وهو ايضا يتقرب من الرجل الأبيض بالرغم من رفضه لتلك الفكرة عقليا وشعوريا .

إن تفسير موريس لقضية عقدة الدم ، تفسير عاطفي وساذج ، يحاول زكريا أن يجد تزييرا له ، بالرغم من شكه فيه بشكل واضح ، بينما يظل موريس يهذي « الاخوة ، العيش معا يدا بيد ، بحب اخوي ، الناس يتنازلون ، ونحن يجب أن نعيش ذلك الفخاء ، كما تعيش الطيور الصغيرة في العش » .

هذا الشيء يدعونا الى اخذ الحالة الواقعية بالاعتبار ، مرة أخرى ، وأخرى ، نرى زكريا يبحث موريس على خداع نفسه ، بالرغم من أن موريس يشم رائحة ممطف زكريا ، بشكل مكتوم، وهذا الحوار بين زكريا وموريس يوضح المقصود برائحة الرجل الأسود :

موريس : زكريا ، اظن أنه يجب علينا أن نفترض هام ميني ثانية .

زكريه : انت لا تذكر هذا ، انني تحدثت عن شيء قبلك ونستطيع ايضا ان نلاحظ غو الوحي من جانب زكريه ، بحيث يريد ان يكون متكافئا مع موريس ، فلذا ما اخذنا بالاعتبار موقف موريس من زكريه بعد اكتشافه للعلاقة التي تربط بين زكريه وامراه بيضاء ، علينا ان نربط بين الراقية التاريخية التي تعني بالطبع ان مثل تلك العلاقة خارج المسألة ، وبين دور موريس كإنسان ليبرالي في جنوب افريقيا ، لذلك لا بد من توضيح الموقف الرسمي لهذه الحالة ، ذلك الموقف الذي يتناقض دور موريس ، فتراه يقول لزكريه :

« لقد قلت لك انه حلم ، نعم حلم خطير ورهيب » .

وهذا ايضا يجعلنا نشعر انه يوضح اكثر الموقف الرسمي ، ويوضح رد فعل زكريه ، حين يوبخ موريس ، لانه غير قابل لأن يتقاسم « تلك الرائحة البيضاء العطرة » مع اخيه .

« انت لا تفكر في مشاركة اخيك لك ، في هذه الأشياء الجميلة ، اكشف لي عن كل غمططائك ، وأرائك حول المستقبل ، ودع السداجة لنفسك » .

بعد ذلك يبدأ موريس بالتخلي عن زكريه ، زكريه الذي يمثل الجنس الأسود ، كل هذا يحدث ليكتشف زكريه تلك الحالة المخيفة والمرعبة ، ويعرف استحالة استمرار تلك الحالة .

« انت ولسد اسود يلعب لعبة الأفكار البيضاء » .

انه بهذا يدفع زكريه لكي يرى نفسه من خلال عيني الرجل الابيض ، ومن خلال

تصورات الرجل الأبيض ، حول الرجل الاسود ، مما يجعل زكريه يشكر موريس لهذا الفضح .

« بعد كل هذه الحياة ، ها انا ارى نفسي ، اراها على حقيقتها هذه الليلة » ويضيف :

« لقد ساعدتني كثيرا ، انا شاكر لك ، بل عمتن لهذا الكشف » .

هذا الكشف ، وهذا الفضح يدفع زكريه للموقف المتطرف ، ويجعله يتوقع نتائج كونه اسود ، ويتصرف بناء على ذلك .

زكريه : لقد عرفت ، عرفت كل شيء ، الايام السوداء ، الطرق السوداء الأشياء السوداء ، انا كل هذه الأشياء ، وانا سعيد جدا بهمعيد ، ها ، ها ، ها ، هل تسمع صوت سعادتي السوداء .

موريس : اوه نعم ، اجل يا زكريه ، انني اسمعها ، انا أهدك ...

زكريه : هل تشعر بها .

موريس : نعم ، نعم .

زكريه : وترها .

موريس : اجل ، في منتصف الليل ، عندما تدق الساعة اثنتي عشرة دقة ، معلنة انتصاف

الليل ، أراك تقف امام عيني الطافئتين .

زكريه : وافكاري ، ماذا عن افكاري .

موريس : دهني اسمعها .

زكريه : انا في جانب ، وانت في الجانب الآخر .

موريس : هذا ما يريدنزه .

زكريه : وسيفعلون ذلك .

موريس : هل سمعته .

زكريه : هذا الوقت في غاية الجدل .

موريس : انني احلرك .

موريس : هذا شيء آخر .

زكري : انت لا تستطيع ان تكتشف ماذا يدور في الجانب المظلم ، احب ان اقول لك ، انك تحب ان تكون في لامعا ، لكن بلا شيء .

منذ هذه اللحظة ، يتولد لدينا شعور ان زكري يلعب مع موريس لعبة القط والفأر ، انه الآن على دراية وعلم برغبات موريس السرية ، ويعرف كيف فلاح موريس من اجل السيطرة ، ومقدار خضوعه لغروره وانانيته ، وهو بدوره يدفع موريس لأن يلعب دوره الحقيقي كرجل ابيض .

ويمكن القول ان اللعبة التي يقوم بها الاثنان ، عبارة عن لعبة نفسية يدفع فيها الواحد منهما الآخر الى دوره الطبيعي والمتكرر ، ويجعل الآخر يرى نفسه كما يمكن ان يراه كلا المجتمعين : الاسود والابيض ، انها تحت تأثير هذه الظروف يلعبان لعبة التحليل النفسي مع بعضهما البعض ، انهما يكشفان عن اضطراباتها النفسية ، ويأملان من خلال هذا الكشف إيجاد العلاج المناسب لتلك الاضطرابات ، ويأمل فوارده بالتالي ان يكون للمسرحية نفس التأثير على المشاهدين .

في مقابلة اجريت مع فوارده ، سئل : اذا كان ينظر نظرة متفائلة لما يمكن ان يكون عليه الوضع في بلاده و جنوب افريقيا ، كان جزء من جوابه كالتالي :

« هناك هوة كبيرة من سوء الفهم بين الناس ، وهذا واضح من خلال تفكير البيض وتصوراتهم حول النموذج غير المتغير والمتطور للسلود ، ونفكرهم للمساواة ، ويظهر ايضا من خلال تفكير السود الآن ، حول النموذج غير المتغير للانسان الابيض ، لقد فقد الناس وجوههم ، واصبح الحكم على الانسان مرتبطا بلون الجلد .

زكري : من اليوم فصاعدا ، ساكون كما انا ، وهم ايضا ، سيكونون كما يجبون ، لن اهتم ، لا اريد الاندماج معهم ، هذا سيبيء لتقاء الدم ، وللاطفال البؤساء ، اريد ان ابقي نظيفا سوف اغتسل منهم ، سأغسل يدي ، نعم ، سأغسل يدي الملتصتين برجسهم ، دون ان اشعر بالاسف على شيء ، هذه الارتعاشات التي تراها ، وتشعر بها شيء آخر مختلف ، انت ترى انك ابيض ، ابيض جدا ، رجل ابيض اعمى ، لا يمكن ان يرى ماذا افعل

ويأخذ زكري على عاتقه بعد ذلك ان يجد نفسه بميزها الخاص ، بحيث يكون ندا لموريس ، فتراه يسخر من موريس وأعداء اباه ان يعطيه زوجا آخر من العيون ، وحين يرفض موريس هذا العرض يصر زكري على ذلك قائلا :

زكري : لتعلم انني لست الرجل الذي فقد تجهزه ، لذلك فاني اعرض عليك مساعدتي .
موريس : تساعدي ، لا ، انا لا أريد مساعدة من احد ، شكرا لك .

زكري : بل انت بحاجة الى ذلك ، الانسان لا يستطيع ان يرى نفسه من خلال عيني ، انظر الى ، انني انظر لنفسي في المرأة نظرة فخورة ، لكن هذه النظرة ، هل يمكن ان تكتشف الاشياء على حقيقتها ، لا ، لماذا ، لأن عيون الآخرين هي التي تكتشف ذلك ، عيون الآخرين اكثر حدة ، لهذا فانا اعرض عليك عيني ، اجلس .

« يجلس موريس »

انت في الجانب المضيء من الحياة ، صحيح ، انت تحب هذا وتحب نفسك لأنك لا ترى غير نفسك .

ان الوضع صعب جدا ، ويمكن ان يكون اكثر خطورة في المستقبل ، فالأمور تسوء باستمرار ، من خلال الثقة المفقودة بين الطرفين ، نعم انا غير متفائل .

والشاهد الأخير من مسرحية « عقدة الدم » يعكس تشاؤم فوغارد ، « يكشف لنا ما يمكن ان يكون عليه الوضع اذا استمرت الأمور على ما هي ، هذه اللعبة تربنا ان الاحلام السيئة التي هي شكل من اشكال تحقيق الذات ، يمكن ان تتحول الى كوابيس ، وهي التي تكشف لنا عن السبب الكامن وراء كلمات موريس زكرية ، في مشهد سابق حين يقول له :

« الاحلام هي الدليل ، انهم يحاسبون الانسان على احلامه ، ليس المهم مقدار كرهه ، فالاحلام ايضا يمكن ان تحاكم ، يقولون انهم يمكن ان يعيشوا مع بعض ، لكنهم يصرخون به مرة اخرى ، لقد قبض عليه نعم لقد قبض عليه ، وهو يعلم ، قبض عليه بالجزم المشهود وهو يدافع عن نفسه ، حقير ، خلوا هذا التافه بعيدا » .

لقد حاول زكرية اكثر من مرة ان يدافع عن نفسه خلال لحظات توقف الزمن ، انه يصرخ بوجه هذه الجهة التي تفرض عليه هذه الهوية بالقوة :

زكرية : عليك ان تلتزم الهدوء يا موريس ، دعني انهي حديثي ، الآن ، لا تعتقد انني سأفهم ثانية واحدة من وقتي ، هذه الساعة المتحازة لكم ، ان ترتفع حتى يبين وقت النوم ، لذلك فان لدى الكثير من الوقت للحديث ، اسكت ، ارجوك ، اسكت واسمعي .

هناك حالة مشابهة اخرى في المشهد الثالث ، فالشاهد الأخير يربنا ان زكرية قد

تعلم الدرس جيدا ، وان العلاج النفسي في مثل تلك الحالة يبدو ناجحا للغاية ، انه يفر اكثر من مرة من موروثاته ، ويحاول ان يقيم علاقات مع البيض ، ويلعب هذا الدور ويبدأ بتحقيق الوعود في المشهد الرابع ، لكن موريس لا يستطيع تفهم او ادراك تلك الحالة .

موريس : لكن ، لكن ، لقد ظننت انك مثال للفني الطيب .

زكرية : انا ؟

موريس : اجل ، البساطة ، الانسان الطيب الجدير بالثقة ، أأنت أنت هكذا ؟

زكرية : كنت وتغيرت .

موريس : ومن الذي اعطاك هذا الحق ؟

زكرية : لقد انتزعت .

موريس : هذا مخالف للقانون ، هذا ليس من حقك ، انه شرقة ، وعليك الا تسرق ، اني القي القبض عليك باسم الرب ، نعم باسم الرب « ينظر حواليه » يجب ان تردد ادعيتي ، وتحقق رغبتي . . . نعم عليك ان تردد ادعيتي وعليك ان تسمعها جيدا « موريس يركع على ركبتيه ، زكرية يتحرك نحو »

أبانا ، يا أبانا الذي في السموات ، أبانا الذي لم نعرف ابا غيره ، سامعنا اليوم على اخطائنا ، انا لا استطيع الاستمرار في ذلك ، لقد كان الباب مفتوحا ايا الرب ، وكانت شمسك متوهجة جدا ، فأعمت عيني ، لهذا لم ار لاقتات التحريم و « كن حلوا من الكلاب والبانثو » ، لهذا كيف يكون بإمكانني ان اعرف ان آتامي ليست

الرجال يتجنبون ذلك في المستقبل ، واعتقد ان الكثير من الناس يرهبون ذلك المستقبل .
« صمت ، موريس يعد سريره للنوم » .

زكريا : موريس .

موريس : نعم .

زكريا : ما هذا يا موريس ، نحن الاثنين ، انت نعرف ، هنا .

موريس : في البيت .

زكريا : هل هناك طريقة اخرى .

موريس : لا ، ها انت ترى اننا مرتبطان معا يا زكريا ، هذا هو ما يسمونه عقدة الدم ، انها الرباط بين الاخوة .

ان المعنى الحقيقي ، لعقدة الدم ، لا يتبلور من خلال افكار موريس العاطفية بل من طريق المصالح المشتركة ، والاعتماد المتبادل بين الاثنين ، بحيث يشعر كل واحد منهما بالدور الحقيقي للآخر .

في المشهد الأخير ، يتساءل الاثنان حول الأهمية ، ويسعيان جاهدين من اجل طرد هذه الفكرة ، ويمودان لأدوارهما الحقيقية ، كأشود وأبيض ، اجل يشعرا ان عليهما ان يتكرا العلاقة ، لأن هذه العلاقة ليست حل جانب كبير من الاهمية ، المهم انهما مرتبطان ببعضهما ببعض ، وانها مدفوعة للعمل من اجل مستقبلها ، اذا كان هناك مستقبل واحد داخل حدود جنوب افريقيا .

« - استظل آراء كل واحد منا بالية ، مادام يحمل معه بقايا التصورات الخاطئة لاسلافه » .

يقول « ويلسون هاريس » :

« - ان البيض في جنوب افريقيا قد حسروا انفسهم داخل حصون ثقافتهم الخاصة وانهم المحاصرون ، لذلك لم يستطيعوا اقامة اي حوار مع الماضي ، واذا ما استمروا

سوداء انما الرب ، بل هي اكبر من ذلك ، خبر اكثر للفقراء انما الرب ، ولتلك مملكتك بأقصى سرعة ممكنة ، لأنك انت القوة والمجد ، اما نحن فعدا لتنا مبنية على الخوف ، واحكامنا لميوتنا ، عيوننا التي تقيع في اقفيتنا منذ فترة ، وخطايانا معنا ، والانسان خلف الشجرة في العتمة ينتظر .
« زكريا يقف الى جانب موريس الراكع ، دقائق الساعة تدق ، موريس يزحف باهتياج شديد خارجا » .

موريس الأبيض ، وفورشارد المؤلف يمودان معا للحظة الرب ، ينتظران نتائج معركة « هرجمبون » هرجمبون : هو الموضع الذي ستجري فيه المعركة الفاصلة بين الخير والشر » .

ان ساعة الانذار ، وذاكرة الرجل الأبيض ، ما هما الا حيلة واقية ، حيث نرى الساعة تدق عند لحظة الخطر ، حيث تعيدنا الى الزمن التاريخي ، وموريس هنا يمثل الحقيقة التاريخية في جنوب افريقيا ، لكن نصر زكريا كاف ليثبت لموريس والمشاهدين ، ان الرجل الأبيض لا يمكن ان يوقف حركة الزمن للأبد .

موريس : لقد جرفتنا الحماسة بعيدا كما يقولون ، وعلمه اللعبة يجب الا تقلقنا ، او ترهنا ، لهذا انا لا افكر في هذا الأمر انها مجرد لعبة ، وما دنا نلعب بروح رياضية ، علينا ان نكون على ما يرام ، استظل هذه الساعة مبهجة دائيا ، لا تقلق ، الشيء الوحيد الذي انا متأكد منه ، اننا نلعب لعبة وسيمر الزمن ، لقد تجاوزنا الكثير ، وانت تعرف هذا بالطبع « صمت » ، كما قلت انا لست خائفا ، لست خائفا على الاطلاق اقصد ان بعض

هاريس » يكمن في الصعوبات الكثيرة ، والأخطاء العميقة في تصور الاتحاد الأساسي ، داخل إطار ذلك المجتمع ، ويكمن أيضا في الاختلاف التاريخي .

في هذه المسرحية ، يحاول الثول فوغارد أن يكشف لنا عن الحالة المتضجرة في جنوب أفريقيا هذه الأيام ، ويحاول أيضا أن يلقي بعض الضوء على تفاعل الجنسين في ذلك المجتمع ، مؤكدا أن التفاعل بين الجنسين ، وتحطيط السليبيات نحو الإيجابيات ، هو الشيء الوحيد الذي يجب أن تصمم عليه الأجيال القادمة ، لأنه وحده الطريق إلى الحياة .

على هذا الحال فإن مستقبلهم سيظهر أيضا ، لأنهم يقفون في وجه أية إمكانية للتحديث والتطوير ، انهم يتوقعون داخل مجتمعاتهم ، إلى درجة أنه لن يكون هناك أي تفاعل مثمر بينهم وبين السود .

إن الشيء الوحيد الذي فشلوا في إدراكه ، أن الهوية جزء من الحركة اللامحدودة ذلك أن الإنسان يمكن أن يقيم حوارا بين الماضي والحاضر ، لكن المهم ألا يحاصر الإنسان نفسه في هوية فردية خاصة ، وإن يسعى من أجل التحضير لمجتمع أوسع .

إن عدم تحقيق هذا الوعد ، كما يقول ويلسون



رجل المؤلف للموسيقى الهائل شوستاكوفتش عن
 علنا المعاصر في أغسطس من عام ١٩٧٥ . . وسيظل
 العالم يستخلص الفلسفة الفنية والاجتماعية والسياسية
 من حياته المجدبة . . فهو المؤلف الذي احتوى ضمير
 الشعب السوفيتي والروسي ، فقد عاش روسيا
 القيصرية البيضاء قبل أن يتحول الحكم السياسي
 والعسكري الى النظام السوفيتي الذي يجعل الفن وظيفة
 سياسية تخدم النظام وتجدد مفاهيمه . . لكن حياته
 تبرهن على أن الفنان هو الزعيم الحقيقي ، وهو ضمير
 الأمة الذي يعبر عن ماضيها وحاضرها وأملها من خلال
 ذاته . . وهو نفسه روح للنظام الاجتماعي والسياسي
 في وطنه ، فيعلم ويشعر من خلال تربيته وجيله بعدا
 عن الشروط والأملات . كتب شوستاكوفتش موسيقاه
 وفقا لذاته وعالمية ، ثم تحول مكرها الى الفن السوفيتي
 الذي يتخلف بالمشاعر والتقنية . . ولم يتمكن من
 الاستمرار في كتابه موسيقا الثورة السوفيتية وكفاح
 الشعب الروسي ضد القيصرية والامبريالية ، والهجوم
 على نظم الحكم السابقة ، وتمجيد كل ما هو شيوعي
 واشتراكي يتطرق وأيضا التبشير بمستقبل العالم في ظل
 الشيوعية العالمية .



لم يتمكن من التنكر للفن الانساني المعبر عن الحضارة
 الانسانية العالمية . . وترك بصمات بارزة تبشير الى
 الصراع الداخلي الذي عاشه بين الولاء للفن والحضارة
 للسلطة ، وتبشير الى الحل الوسط الذي جعل من
 موسيقاه فنا قوميا سوفيتيا من جانب ، وعالميا انسانيًا
 متطورا من جانب آخر . .

ولد ديمتري ديمترييفتش شوستاكوفتش Dimitri
 Dimitriyevich Shostakovich في ٢٥
 سبتمبر ١٩٠٦ بمدينة القديس بطرس الذي تعرف الآن

الرباع الفنى بين الحرية والالتزام الموسيقى السوفيتي المعاصر شوستاكوفتش

المايسترو يوسف إسماعيلي

درس البيانو مع نيكولايف ، والتأليف الموسيقي مع شتاينبرج Steinberg الذي كان تلميذ وزوج ابنة المؤلف القوسي الروسي الشهير رمسكي كورساكوف . . ومثابرة وموهبة أمي شوستاكوفتش دراسة البيانو بنجاح مرموق في أربع سنوات ، وكان يمكنه بذلك أن يصبح حازما عالميا شهيرا ذائع الصيت في مجال العزف المنفرد ، وقد قام بالفعل بالعزف المنفرد في عدد من الحفلات العامة بنجاح نادر . .

وفي عام ١٩٢٧ حصل على شهادة تقدير في المسابقة العالمية الأولى التي تقام بمدينة وارسو عاصمة بولندا باسم شومان ، ولكنه قرر التخصص في التأليف الموسيقي فحسب حتى إنه نادرا ما كان يظهر كعازف بيانو بالرغم من كل ما حققه من نجاح عالمي في هذا المجال المرموق . وحتى ظهوره النادر هذا كان مكرسا لعزف مؤلفاته هو حتى يتمكن من التعبير عن نفسه بامكانياته كعازف ، وحتى يقوم بتفسير دقيق لمؤلفاته من خلال الأداء .

لم تنشر دراسات شوستاكوفتش للتأليف مع أستاذه الشهير شتاينبرج سوى أعمال قليلة من المؤلفات المسجلة . . وتقع هذه الفترة فيما بين ١٩١٩ - ١٩٢٥ . . وما هو جدير بالذكر أن الترتيم أو التصنيف الخاص بمؤلفات شوستاكوفتش بدأه هو بنفسه في عام ١٩١٩ بكتابة مصنف رقم ١ - Opus . . أي أنه لم يحسب مؤلفاته السابقة لهذه الفترة ضمن تراثه الموسيقي بالرغم من أن بعضها يزخر بلامح العبقرية المبكرة . . ولقد نشر له « ثلاث رقصات خيالية . . مصنف ٥ » للبيانو المنفرد بينما ظلت أعماله التسعة الأولى مدونة بخط يده ولا تحظى بأي انتشار حتى عام ١٩٥٦ عندما نشر الناقد « ستروي » مقالا عنها بالمجلة الموسيقية

باسم لينتجراد . . وهي المدينة التي ظلت مسرحا لحياته الفنية بشق أنشطتها الموسيقية حتى نشوب الحرب العالمية الثانية . . وكان أبواه من هواة الموسيقى ومن مواليد ومواطني سيريا . فكان الأب يعمل كيميائيا ويعزف البيانو ويمارس الغناء ، أما الأم فكانت أكثر حظا في التحصيل الموسيقي . . فقد درست بكونسرفتوار المدينة ، وتحملت مسؤولية تعليم للموسيقا لأطفالها الثلاثة . كانت أخت شوستاكوفتش التي تكبره بثلاث سنوات تدرس البيانو بالكونسرفتوار حتى مرحلة متقدمة في الأداء الموسيقي . . أما هو فقد درس البيانو مع والدته وهو في التاسعة من عمره وبعد ذلك بسنوات قليلة كتب أول مؤلفاته للبيانو ، وكانت تجربة مثمرة ومشجعة . . أما تعليمه العام فقد واصله بالمدرسة التجارية ، وانتقل إلى مدرسة موسيقية متخصصة فيما بين ١٩١٦ و ١٩١٨ هي مدرسة « جلاسار للموسيقا » Glasser School of Music وهناك واصل جهوده التجريبية في التأليف الموسيقي إلى جانب دراساته الجادة المتعمقة .

عندما نشبت ثورة ١٩١٧ كتب شوستاكوفتش وهو في الحادية عشرة من عمره ، سمفونية ثورية . . ومارش جنائزي لثناء ضحايا المقاومة وتوالت له مؤلفات متعددة على رأسها أوبرا « النجر » The Gypsies التي بنما على قصة بوشكين الشهيرة ولكنه قام بأدغام هذه الأوبرا في فترة من الفلق والمراجعة والتصحيح عاشها عام ١٩٢٦ ، وحلده خلالها مساره الفني لنفسه بطريقة مثالية يمارس فيها النقد الذاتي لأعماله . .

وفي عام ١٩١٩ اكتشف المؤلف الروسي العظيم « جلازونوف » موهبة شوستاكوفتش الذي كان لا يزال في الثالثة عشرة من عمره . . وقام بتشجيعه ومعاونته ماديا ومعنويا . . فألحقه بكونسرفتوار لينتجراد حيث

الأوركسترا .. وكذلك فإنه يتميز ببناء لحني يرتبط بأقسام متباينة في كل حركة من العمل الموسيقي ..



عاش شوستاكوفتش فترة شبابه الأولى في بيئة لا تختلف كثيرا عن المجتمع الغربي .. هذا بالرغم من الفترة الثورية البلشفية التي تميزت بها هذه الحقبة من التاريخ والتي تحول فيها المجتمع الروسي الأبيض الى الاشتراكية السوفيتية الحمراء .. وهذا يعنينا بالدرجة الأولى عندما نذكر أن سيمفونيته الأولى وملاحم أسلوبه في الكتابة الموسيقية انبثق في هذه الفترة التي عاش فيها في بيئة تماثل ما يحيط بالشباب في بلاد الغرب .. فقد كانت ليننجراد مدينة تزدهر فيها الفنون في ظل الحرية التي ساحت بها بعد الحرب الأهلية والتي جعلت منها مدينة ذات فكر منفتح على الغرب .. فكانت أحدث المؤلفات الموسيقية لبلاد الغرب تقدم تباعا بلينجراد ، ويناقشها الشباب ويتدارسون أساليب تأليفها .. وكان شوستاكوفتش أحد أبناء هذه المدينة التي شهدت في شبابه مؤلفات المحدثين الغربيين أمثال : بيرج - شينبرج هنغمت - كريتيك . كتب شوستاكوفتش السوناتة الأولى للبيانو - مصنف ١٣ بعد سيمفونيته الأولى بعد أن كان قد تشبع بمؤلفات حديثة غربية علمية متطورة .. وتشهد هذه السوناتة على احترامه الشديد واقتناعه بالعلوم الموسيقية الحديثة المتجددة التي شهدتها مؤلفات عبقرة الغرب .. وقد تأثر فيها أيضا بأحدث مؤلفات سترافنسكي الأمريكي الروسي الأصل .. وبيروكوفيتش السوفيتي السابق له في مضمار التأليف الموسيقي ..

جاءت سيمفونيته الثانية عام ١٩٢٧ بعنوان « أكتوبر » وهو عنوان سوفيتي يحمل اسم شهر الثورة .

السوفيتية .. فالتقى عليها الضوء وأخرج الناشرين لاهمالهم نشرها . ولقد حققت سيمفونيته الأولى مصنف رقم ١٠ الشهرة والمجد عندما عزفت لأول مرة في ١٢ مايو من عام ١٩٢٦ وهو في التاسعة من عمره ، وكانت هذه السيمفونية هي العمل الذي كتبه شوستاكوفتش في المرحلة الأخيرة من دراسته بالكنسرفتوار وحصل بها على شهادة التخرج ، وأدى نجاح هذه السيمفونية بلينجراد الى إعادة عزفها بموسكو حيث مدحها النقاد واعتبروا مؤلفها عبقرية سوفيتية نادرة .. وانتقلت شهرة هذه السيمفونية الأولى الى قائد الأوركسترا التاريخي العظيم برونو فاتر Bruno Walter فقام بقيادتها في برلين . بعد ذلك بعام واحد ، واعتبرت سيمفونية المجد بالنسبة لمؤلفها الشاب .. ومن ألمانيا تلقفها القائد الأمريكي الشهير ليوپولد ستوكوفسكي Leopold Stokowsky وقدمها بأوركسترا فيلادلفيا الفيلهارموني عام ١٩٢٨ .. وقد اعتبر نقاد بلاد الغرب أن هناك عوامل ساعدت على نجاح هذه السيمفونية الساحق .. وهي أنها انتاج سوفيتي جديد يتطلع فنانو دول الغرب للتعرف عليه .. ولكن بالرغم من هذه الحقيقة إلا أن هذه السيمفونية الأولى التي جلبت الحظ والشهرة والمجد العالمي لشوستاكوفتش ظلت واحدة من أشهر وأجمل مؤلفاته حتى يومنا هذا .. ولا يقلل من كل هذا النجاح أنها متشابة بأسلوب مؤلفات كل من : تشايكوفسكي - رمسكي كورساكوف - وبيروكوفيتش . ومع ذلك فإن هذا العمل يحمل بصمات المؤلف نفسه ويميزات أسلوبه الذي تبلور فيها بعد في أعماله التالية ، والذي تلمخص بعض مميزاته في التوزيع الأوركستراي الشخصي جدا والذي يتناول كل من المناطق الخاصة والغليظة من الآلات الأوركسترالية .. وفي استعمال آلة البيانو كآلة أوركسترالية بالرغم من أنها شائعة الاستعمال كآلة منفردة حتى عندما تعزف مع

من أي عمل كتبه فيها بعد للسبينا أيضا .. وموضوع الأوبرا مبني على رواية جوجول الخرافية التي تروي أن موطقا حكوميا ذهب للحلاق .. فخرج وقد قطعت له أنفه .. واعتبر ذلك نقدا للنظام .. فللوطف يرمز للطبقة العاملة .. والأنف يرمز للكرامة .. ولذلك فقد جاء العرض معبرا عن الهروب من الواقع .. ومحاطا بالتساؤلات من جانب الجماهير ورجال السلطة على السواء .. كما أن مسرح مالي بلينتجراد الذي قدمها كان حلرا جدا في نشرة البرنامج ، فلذكر أنها عرض تجريبي .. واعتبرت من الناحية الموسيقية أول نجاح كبيرة يحققه شوستاكوفتش في مجال الكتابة الموسيقية الساخرة للوحة .. وتبعها في عام ١٩٣٠ بعمل راقص للبالية بعنوان « العصر الذهبي » أظهر فيه حبه لكثرة القدم ، فانتقل في الكتابة بحرية .. لأن الموضوع كان هجوميا على النظام الرأسمالي الغربي .. ومجيدا للشبيوة .. من خلال انتصار فريق سوفيتي لكرة القدم على فريق غربي في معرض دولي . ولم ينجم هذا العمل عما جملة يدي تيرمه بطريقة تصميم الرقصات لموسيقاه وطريقة إخراجها على المسرح ..

حصل شوستاكوفتش على خبرة كبيرة في الكتابة التصويرية للمسرح في الفترة الواقعة ما بين ١٩٢٠ .. ١٩٣٠ .. فقد قام في هذه الفترة بمعالجة موضوعات عامة وأخرى سوفيتية .. وأطلقت يده بحرية تامة في العمل بصفته الوظيفية .. فقد أسندت إليه الادارة الموسيقية العامة للمسرح العمالي للشباب بلينتجراد ، وقام باختيار الشباب من العاملين بالمصانع ليقوموا بالأدوار المسرحية . فكانت المسرحيات الموسيقية تجريبية صرفة وذلك لضعف الامكانيات البشرية في التعبير للموسيقي بطريقة متطورة . ولقد كتب في هذه الفترة موسيقا تصويرية هامة لمسرحيات : الطلقة - الأرض

إلا أنها تمتشى مع الروح الغربية الحديثة في التكاليف الموسيقي .. وقد اعتبرت ذات اتجاه صناعي بالرغم من أنها تحتتم بكونها يعني لمواطن الطبقة العاملة وتمتلك عواطف البروليتاريا .. وبعد ذلك بعامين جاءت سيمفونيه الثالثة في حركة واحدة ومتضمنة أيضا لكونها ختامي .. وتحمل أيضا أسيا يرضى عنه النظام الثوري « أول ماير » .. إلا أنها كالسيمفونية الثانية لم تحظ بما نالته السيمفونية الأولى من نجاح وشهرة وتقدير .. وقد تعرض لها النقاد على أنها انجاء لموسيقا الشكل وهو الانجاء الذي لم ترض عنه الثورة فيما بعد .. فقد كانت الدعوة قد انتشرت لكتابة فن موسيقي من أجل جماهير الطبقة العاملة .. ولتمجيد الثورة الحمراء .. ولخدمة النظرية الشيوعية .. فالغن للجماهير الغفيرة .. وليس للصغوة من المثقفين .. وليس من أجل الفن .. أي ليس من أجل الصنعة الموسيقية وتطورها العلمي أومن أجل التطور والابتكار في العلوم الموسيقية .. ولقد كانت هذه المرحلة عبارة عن رد فعل متطرف لخدمة النظام الثوري الجديد والمحافظة عليه وتثبيتته ، إلا أن السنوات الأخيرة شهدت للاتحاد السوفيتي والدول الشرقية الاشتراكية تطورا علميا في مجالات الفن في محاولة لمسايرة التطور العلمي الهائل الذي شهدته الغرب .. هذا الى جانب التيار الأخر الذي ارتبط بجماهير النظام الاشتراكي والذي يقوم الفن فيه أساسا بخدمة المجتمع بما يسوده من فكر اشتراكي وسياسة سوفيتية .

أكمل شوستاكوفتش عملا أوروبيا هاما له في عام ١٩٢٨ بعنوان « الأنف » وهو عبارة عن حدث تاريخي يربط بين المجتمع والسياسة والفن .. ففي قصتها الثلاثة كتب بأسلوب موسيقي حديث يتنمي الى علوم الغرب المتطورة والذي عرف باسم « الشكلي » . وهي أكبر إنتاج مسرحي غنائي لشوستاكوفتش .. بل أكبر

وهذان العمالان اللذان سحرا الجماهير هما : أوبرا (الليدي ماكيت بضاحية مستنك) .. وباليه (النهر الأحمر) ..



كانت أوبرا (الليدي ماكيت) أول عمل موسيقي غنائي مسرحي لشوستاكوفش .. وهي مبنية على قصة قصيرة للأديب السوفيتي ليسكوف .. وتروى عن امرأة دفعها الملل من مجتمعها المحيط بها إلى البحث عن الحب والحرية .. ولتحقيق أهدافها تركت جوعتي قتل للشخصين اللذين يفتان في طريقها .. وفي النهاية نجح أمانا في الحب الذي ضحت من أجله بالشرف وارتكبت الجرائم في سبيل الحصول عليه . والمهم في الموضوع هو أن القصة تمثل الفن السوفيتي الذي يسخر من مساوئ عهد ما قبل الثورة ويفرض هذا المفهوم على الفنان والجدهور ، فهي تبلور مساوئ طبقة التجار التي كانت سائدة قبل الثورة والتي كانت تمثل جانباً من استغلال الفرد للفرد .. ولقد جاءت هذه الأوبرا في إطار خطة لتقديم ثلاثية أوبرالية تتناول موضوع الحرية بالنسبة للمرأة الروسية السوفيتية على غط سلسلة أوبرات فاجنر المصروفة باسم « خاتم النيبلونج » ، وتضمنت هذه الأوبرا الخطوط اللحنية الغنائية العاطفية العريضة المعيرة ، إلى جانب المجموعات الغنائية الفردية وأجزاء الكورال الملحن بشكل علمي كلاسيكي مرموق . ولقد أجمع نقاد الغرب أن هذه الأوبرا هي اقتباس تلقائي وإلهام سريع من أوبرا (فوكتيك) لـ « ألان بروج » التي كانت قد قلعت في ليننجراد قبل أن يبدأ شوستاكوفش في تلحين « الليدي ماكيت » .. هذا بالرغم من الملامح الروسية الحقيقية الأسيلة التي وضع المؤلف بصماتها على ألحان الأوبرا .. وهذه الحقيقة توضح كيف أن شوستاكوفش كان بغيره موسيقياً حراً يكتب الفن للفن

المعزاة - هاملت .. وللأفلام السينمائية : الجيئال الذهبية - المثرة - شباب مكسيم ... وكانت جميعها في الفترة الواقعة ما بين ١٩٢٩ - ١٩٣٥ .. وتميزت جميعها بألحان ترتبط بالمفهوم الاشتراكي وهو المفهوم الذي يتطلب الألحان المرتبطة بالشعب وبالطبقة العاملة بالذات وتدفعها للعمل .. وتكون مقبولة لسيا .. دون تعقيد علمي .. أو أي تطوير فني لا تقبله أو تستسيغه الأذان السوفيتية الحمراء ..

كرّس شوستاكوفش كل جهوده للألحان الموسيقي دون غيره من الأنشطة الموسيقية ابتداء من فجر الثلاثينات ، وقد جعل لنفسه موطناً دائماً بمدينة ليننجراد مسقط رأسه التي كانت قبل الثورة تسمى بيتربورج . وبالرغم من ذلك فقد كان كثير السفر إلى مدن الاتحاد السوفيتي المختلفة لتقديم مؤلفاته ..

تزوج شوستاكوفش في عام ١٩٣٢ من (نينا فزليينا فلزار) وكانت تعمل طبيبة للأمراض النفسية ، وفي ١٩٣٦ رزق بأبنته (جاليا) .. أما ابنه (ماسيم) الذي يعمل الآن كعازف بيانو وقائد أوركسترا مرموق يشتهر بتقديم أعمال والده فقد ولد عام ١٩٣٨ ..

اشترك شوستاكوفش بحدود أحيائي في النشاط الاجتماعي للاتحاد السوفيتي . وفي عام ١٩٤٩ عين نائباً للرئيس الأعلى السوفيتي بمدينة ليننجراد وركز اهتمامه في هذه الوظيفة على تكوين فرع جمعية (اتحاد المؤلفين السوفيت) بمدينته .. وكان في ذلك الوقت قد اعتبر خارج الاتحاد السوفيتي كأكثر المؤلفين الشباب السوفيت كفاءة وموهبة وشهرة .. كما أن الاستقبال المتحمس لعمليتين شهيرين له في الفترة ما بين ١٩٣٧ و ١٩٣٥ جعله يتربع على عرش الشهرة في الاتحاد السوفيتي ..

ولا يستطيع بدقة أن يتقيد بالتيارات الفنية الملزمة التي عليها الظروف السياسية والفكر السياسي لبلاده .

أما باليه « النهر الأرجح » فهو يستعرض مهرجانات للمحصاد في مزرعة جماعية كويبة وتتكون من أبطال المزرعة الشباب ، ومن أعضاء حفلة موسيقية يزورون المزرعة ويفرون من العاصمة . . ولقد كان هذا الباليه هو المحاولة المخلصة من جانب شوستاكوفتش لرسم لوحة موسيقية متجسدة بالرقص للحياة السوفيتية . وفقا لمقتضيات قوالب الفن العلمية . .

وعندما هلّ عام ١٩٣٦ ، كان هذان العمالان قد أصبحا في عيط النجاح والشهرة بالاتحاد السوفيتي لدرجة أن أوبرا « الليدي ماكبث » التي كانت قد عرضت في جميع دور الأوبرا الشهيرة بالاتحاد السوفيتي قد تم اختيارها للعرض في الولايات المتحدة الأمريكية ضمن الحملة التي سميت « حملة التضامن السوفيتي الأمريكي » . . وصاحبت ذلك مقالتان في البرافدا تنهجم على المؤلف الموسيقي الشاب ومؤلفاته العظيمة . . ففي المقال الذي نشر بتاريخ ٢٩ يناير . . قال الناقد إن أوبرا « الليدي ماكبث » هي بليدة وليست موسيقا . . وهاجم بشدة ما تقوم به من تشويه للصورة السياسية أمام الفكر العالمي . كما انتقد المواقف البرجوازية الانتهازية الشيرة التي تعرضها .

ولينا يتعلق بباليه « النهر الأرجح » . . فقد جاءت المقالة بعنوان « التزييف من خلال الباليه » . . ووصف الناقد العمل بأنه ساقط وموسقي بدون شخصية . . وبأسلوب رجعي . . والتفسير الحارجي لهذا الهجوم على الأعمال الفنية الرائعة التي لا ترتبط ارتباطا أعمى بالفن السوفيتي الجماهيري الخادم الطبقة العاملة وللنظرية

الشيوعية . . هو أن دوافع الدولة السوفيتية كانت معقدة ومتعلقة النزاع أمام هذه الأعمال التي سموها بالوجه المشحون . . فقد كانت الدولة مسئولة عن تطوير ونشر وتقوية الفكر القومي الاجتماعي والسياسي الجديد من أجل جبهة داخلية متماسكة في ظروف الحرب العظمى التي كانت محتلة ووشيكه الوقوع . . ولذلك وجد الحزب الشيوعي نفسه مسئولاً عن التحكم بصرامة في نوعية الفنون وطبيعة تأثيرها وقوة هذا التأثير على جماهير الشعب السوفيتي . . ولقد اتضح من مقالات البرافدا التي استعرضنا مضمونها أنها لا تهاجم قدرة وموهبة وإمكانات شوستاكوفتش الفنية ولكنها تهاجم وتعارض ميوله الموسيقية العلمية العالية . . ووجه للقبول التقليدي التي لا تحمّل الطبقة العاملة وغالبية جماهير الشعب . . وكذلك التزامه بأساليب جماليات الفن الغريبة الرأسمالية والتي تهدف إلى التمتع الثقافية الرفيعة الجيدة عن إمكانيات تلوق ملايين البشر الكادحين .



كثبت شوستاكوفتش سيمفونيته الرابعة في عامي ١٩٣٥ و ١٩٣٦ . . وبدأ في تدريب الأوركسترا على أدائها في ديسمبر عام ١٩٣٦ لتقدم بعد أيام قليلة لجماهير الموسيقى السيمفونية بأوركسترا ليننجراد الفلهارموني . . ولكن العمل قوبل على الفور وهو لا يزال في تدريباته التوضيحية بالمجوم المشيط للهمة لدرجة أن شوستاكوفتش اضطر لسحب ، ولم يقدم العمل بعد ذلك إلا في عام ١٩٦١ . . واضطر شوستاكوفتش أن يتجه إلى كتابة الموسيقى المرتبطة بموضوعات الثورة وكفاح الشعب ضد الامبريالية . . وإلى الهجوم على الأزمنة الضاربة وتجميد مستقبل العالم في ظل الشيوعية العالمية . . إلى آخر ذلك من الموضوعات التي تميزت بها هذه الحقبة من الزمن في الاتحاد السوفيتي . . وفي عام

الإنسانية في المقام الأول .. أمام أحاسير الجيبرات المكتسبة .. وأدى هذا الموضوع إلى مفهوم من التضال والدعوة إلى الحياة المرحية السعيدة .. أما السيمفونية الخامسة فقد اعتبرت دون شك كعمل سيمفوني كبير الأهمية ينهض بالاحساس الدرامي للمجتمع الذي يحيط بلؤلؤف .. والذي يحاول أن يتأقلم معه ويتعايش مع ميلاته وفلسفته .. وهذا ما يتمكس بشكل متطور على السيمفونية السادسة التي كتبها عام ١٩٣٩ .. والتي كانت عملا سيمفونيا مهذبة إلى لينين ومتضمنا لتلحين لنشيد كتب « ماياكوفسكي » كلماته بعنوان (نشيد لينين) ، وقام شوستاكوفتش بتلحينه لمجاميع الكورال الكبير الكامل مستخدما فيه ألحانا شعبية مستمدة من أغان شائعة بين البسطاء من الناس .. ولكن الفكرة استمدت بعد ذلك من أجل إبداع عمل سيمفوني أوركستري كامل بدون غناء يكتب في ثلاث حركات بدلا من أربعة .. يعتبر الجزء البطيء العرض الأول منها نافذ الجودة وقوة التعبير حتى انه لا يوجد في كل موسيقا شوستاكوفتش ما يفوقه جوة وروعة في التعبير .

كتب شوستاكوفتش الموسيقا للعديد من الأفلام السوفيتية .. ولكن الفترة التي كتب خلالها سيمفونياته الخامسة والسادسة شهدت في نفس الوقت كتابه للموسيقا التصويرية لعهد من الأفلام السينمائية بلغ عددها مئبة .. تناولت مواضيع هامة وبالفن الروعة .. وإلى جانب كتابته لسوناتة التشيلو والبيانو من مقام ري صغير عام ١٩٣٤ ، فقد شهدت هذه الفترة اهتماما كبيرا منه في مجال كتابة موسيقا الحجرة .. هذا وقد عزف الرباعي الوتري الأول له لأول مرة عام ١٩٣٨ .. وهو عمل يتصف بالحنف والبساطة والألحان الغنائية الطابع وهذا ما يتعارض تماما مع أعماله

١٩٣٧ بدأ شوستاكوفتش يكتب في سيمفونياته الخامسة التي قلما بعنوان : « إبداع سوفيتي عملي ، كرد على نقد عادل .. » وهو عنوان يشهد بخضوع المؤلف للضغط الفكري والسياسي السوفيتي .

حدثت السيمفونية الخامسة علامة هامة في حياة شوستاكوفتش الفنية فقد بدأت بها فترة جديدة في مهنته كمؤلف موسيقا يستعمل أدوات جديدة للغة الموسيقية .. أو توسعة جديدة ووجهة نظر مستحدثة .. فالسيمفونية الخامسة هي العمل الأول الذي ينطق عليه ما سمي « باللقن الواقعي المولوي » الذي تضمن بالنسبة لشوستاكوفتش انحطاطا موسيقيا محددا . ولقد تميزت هذه الفترة بعمل واحد للمسرح لا غير .. هو الأوبريت الخفيفة الظل والمسماة « موسكو » وكان ذلك عام ١٩٥٨ . هذا في الوقت الذي كتب في خمس سيمفونيات في فترة وجيزة قبل ذلك في الفترة ما بين ١٩٣٦ و ١٩٤٨ .. وجميع هذه السيمفونيات الخمس تعتبر كمذكرات شخصية لنفسه .. أي أنها ذاتية يعبر فيها عن شخصيته وأفكاره ومشاعره وأسلوبه الفني دون التزام يذكر بنظرية الدولة .. أما بعد عام ١٩٤٨ فقد استمر شوستاكوفتش في كتابة هذا اللون الاشتراكي المميز في العديد من الرباعيات الوترية التي كانت تعتبر أهم القوالب بالنسبة لتعبيره الموسيقي . ولقد نجحت السيمفونية الخامسة عام ١٩٣٧ عند عزفها بالاتحاد السوفيتي بنفس الدرجة التي كانت سيمفونياته الأولى عام ١٩٢٦ قد لقيتها من استقبال جماهيري متحمس . فقد كانت أحدث الأعمال المتطورة بالنسبة لمجتمعهم .. فهي كلاسيكية القلب وتقليدية علمية متطورة في بنائها . ولقد كان أهم ما يشغل بال السوفيت هو البرنامج أو الموضوع الأدبي الذي ضمه المؤلف لموسيقاه .. وكان قد وصفه بأنه « ثبات الشخصية

كان شوستاكوفتش مقبلاً بملحنة لينتجراد عندما نشبت الحرب العالمية عام ١٩٤١ . ولقد كان مجاوباً للحرب بجهوده للموسيقى سريعاً مدحلاً ، فقد نظم مع الممثل السوفيتي نيكولاي شيركازوف بيتاً مسرحياً بعنوان « مسرح حامية الوطن » قام فيه بتنظيم حفلات موسيقية تقيمته برامح قومية وقدمت لجندو جبهة القتال . وقام بتلحين أغان قومية . . واشترك مع هيئة تحرير ناشري الموسيقى السوفيت في اختيار وتصنيف الموسيقى القومية والوطنية واستبعد غير المناسب منها لفترة الحرب وما تقتضيه من توحيد لمشاعر الجماهير وتوجيه لأحاسيسهم وأفكارهم إلى الوطن والنصر .

وبينا كان شوستاكوفتش في بلدته لينتجراد المحاصرة أثناء الحرب ، بدأ يكتب سيمفونيته السابعة بسرعة فائقة ومعاطفة جياشة لأن لينتجراد كانت بالنسبة له وطناً كاملاً . . وكانت أنظار العالم ملتفتة إلى هذه المدينة الباسلة تتابع أحداث مهادرتها وكفاح شعبها التاريخي . . وبالتالي فإن نفس الانظار كانت تتابع هذه السيمفونية وتنتظر خروجها إلى عالم الأداء . . وعندما عزفت في مدينة كوبيشيف في مارس ١٩٤٢ . . كانت الأوركسترا المنوطه بالأداء هي أوركسترا البولشوي المهاجر من مسرح موسكو إلى هذه المدينة . . وكان شوستاكوفتش قد هاجر إلى موسكو ثم إلى كوبيشيف أيضاً . . ودوي تأثير السيمفونية حالياً في ضمير الشعب السوفيتي ، وانتقلت لتعزف في شق المدن السوفيتية الكبرى وأيضاً في بلاد الغرب عبر الحدود . . أما في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها ، فقد عزفت هذه السيمفونية ٦٧ مرة فيما بين عامي ١٩٤٢ و ١٩٤٣ . . هذا في المواسم الموسيقية الرسمية . . ولكنها عزفت هناك أضعاف هذه المرات في الحفلات الخاصة ذات التعليل الأوركسترالي والإعداد الخاص للنوعيات

السيمفونية المتميزة في هذه الفترة . . ولقد أدى عمله الخاص بخصاسي لآلات البيانو عام ١٩٤٠ إلى تقليص النقاد الصغبيين تناوله البرافدا باللميح والتقدير ، وحصل به على جائزة ستالين بعد عرضه الأول . . وكانت الجائزة تبلغ ١٠٠,٠٠٠ روبل . .

كانت السنوات السابقة للحرب العالمية تنسم بالقلق والاضطراب . . إلا أنها تمزت بأهمية خاصة في حياة شوستاكوفتش الفنية . . فقد أتم في عام ١٩٤٠ كتابته للتوزيع الأوركسترالي الخاص بأوبرا « بورس جودونوف » Boris Godunov التي كان قد كتبها الموسيقي القسومي العظيم موسورجسكي ، وأعاد شوستاكوفتش كتابتها موسيقياً بطريقة علمية تنسم بطابع العصر السوفيتي . . واعتبرت من أهم الأعمال الأوبرالية في تاريخ الموسيقى السوفيتية بوجه خاص ، وأعمال الأوبرا البشرية جماعاً يوجه عام . . وبعد ذلك . . قام في ١٩٥٩ بتوزيع عمل آخر لموسورجسكي للأوركسترا الكامل والأصوات هو « كوفانتشينا » . . يعتبر الآن بعد إعادة شوستاكوفتش لصياغته ، من أهم أعمال الأوبرا الروسية والعالمية على الإطلاق .

وفي عام ١٩٣٧ ، عين أستاذاً للتأليف بمعهد لينتجراد الموسيقي . . وبعد عام ١٩٤٢ ، أسند إليه عمل هام بمثل بمعهد موسكو الموسيقي . . وأصبح تأثيره الموسيقي المباشر شديد القوة على المؤلفين الموسيقيين السوفيت المتميزين إلى الجيل الذي يصغره في السن . . وأصبح من تلاميذه الآن في الاتحاد السوفيتي عدد كبير من أهم مؤلفي الموسيقى . . منهم : جاليتين - سفيريدوف - كارين خشتاتوريان - كارايف .



التقاد عبدا لشوستاكوفتش لأنه يعتبر قد نجح في تمجيد مأساة الحرب البشرية في كافة أنحاء العالم .. وهذا ما يتعارض مع نظرة الحزب الشيوعي الذي يطلب فنا للجماهير .. ولقد كانت الجماهير يائسة ومتشائمة وتحت من أهوال الحرب ، ولذلك كانت هذه السيمفونية غير متألقة مع التطلعات الجماهيرية .. هذا بالرغم من أن هذه السيمفونية تنفوق كثيرا على السابعة الشهيرة المتحمسة من الناحية الموسيقية ولا تتضمن التصوير الحربي الذي يسلر قيمة سيمفونية لينتجراد ، كما تعتبر مقدمتها البطيئة الغنائية تلخيصا للحركة الأولى من السيمفونية السادسة .. هذا بالإضافة إلى أنها في خمس حركات بدلا من أربعة .. وهو ما يؤكد اتجاه شوستاكوفتش في المرحلة الأخيرة من حياته إلى كتابة الأعمال الطويلة الضخمة ..

إنه شوستاكوفتش إلى كتابة أعمال موسيقية مهيبة إلى نفسه فيها بين سيمفونته السابعة والثامنة .. وأياها في الفترة الفاصلة بين إنتهاكه من الثامنة وديابة كتابته للسيمفونية التاسعة .. فقد إنه في هذه الفترات إلى الأعمال الصغيرة من ناحية الضخامة الصوتية .. وهي موسيكا الحجر ، والكتابة للأصوات البشرية ، بالرغم من أن قيمة شوستاكوفتش العظيمة ترتبط بأعماله الأوركسترالية ، وفي اليوم الأول التالي لانتهائه من سيمفونته السابعة بدأ في كتابه أوبرا ثالثة عن رواية لجو جول بعنوان « القامرون » وهو موضوع يتناقض مع إهتماماته السابقة في سيمفونية لينتجراد .. وهي أوبرا تشتمل على فرقتين من المغنين كلهم من الرجال .. ويبدو موضوعها حول لاهي الورق الذين يشنون باستعمال كوتشينة بها علامات سرية .. ويسمون الورق المفقوش « ابدلا .. وقد مات شوستاكوفتش قبل أن يكمل مسودات هذه الأوبرا .. وكان يكتب في

المختلفة من الأوركسترات الصغيرة ... وقد أهلى شوستاكوفتش هذه السيمفونية إلى الشعب السوفيتي بمدينة لينتجراد .. ويظهر هذا الإهداء كمضمون في عاطفي ذي برنامج عسكري ثوري في الحركة الأولى من السيمفونية بوجه خاص ، حيث استبدل المؤلف قسم التفاعل بلحن عسكري نابض ييز المشاهير .. ويقوم بتكراره بأصوات عشرات المرات مع زيادة تدريجية في قوة الصوت حيث تبي ذروة الإنفعال تدريجيا معبرة عن قوى الشر خاصة القوى الفاشية .. ولقد اعتبر العمل تمجيذا للمثل العليا للحرب القومية الوطنية .. وهو يستمر أكثر من سبعين دقيقة .. ولقد عزفت هذه السيمفونية مئات المرات في شق بقاع العالم .. حتى اعتبرت أكثر الأعمال الموسيقية التي تم عزفها لمؤلف موسيقي معاصر على الإطلاق ..

كانت السيمفونية السابعة المعروفة باسم سيمفونية لينتجراد هي المكلمة لثلاثية من السيمفونيات باسم (السيمفونيات البطولية) .. وكانت السيمفونية السابعة في نفس الوقت هي الأولى في ثلاثية أخرى من السيمفونيات تشتمل على السابعة والثامنة والتاسعة .. وتسمى سيمفونيات الحرب .. هذا بالرغم من أن سيمفونته التاسعة لا تمت للحرب بصلة .. وهي كلاسيكية رشيقة .. ومجردة التعبير .. ووصية البناء في شغالية وعلوية .

كتب سيمفونته الثامنة بعد عام ونصف من ظهور سيمفونية لينتجراد .. ولم تحقق نجاحا سريعا في الاتحاد السوفيتي ، ويرجع ذلك في أغلب الظن إلى أن مضمونها الداخلي يشير بشكوك كبيرة في مدى الالتزام بأخط الاشتراكي .. والمضمون الذي يتضح تأثيره من هذه السيمفونية هو التشاؤم الشديد .. الذي يعتبره بعض

تاسعة بتهوفن بالكورال والمغنين المنفردين والأوركسترا الكامل .. ولكن ، على عكس جميع التوقعات ، جاءت سيمفونيته التاسعة من وجهة نظر النقاد تدعو للرناء .. وهي عمل خفيف مرح قصير كلاسيكي البناء والاسلوب ، يكاد يكون محاكاة لسيمفونيات القرن الثامن عشر .. وبالطبع مكتوب للأوركسترا فقط بدون ضخامة أو تعقيد ..



كان أهم ما جعل العالم أجمع يتعاطف مع شوستاكوفتش ، هو ما حدث له من محاربة وإرهاب على يد الحزب الشيوعي السوفيتي .. والقصة هي ان سنوات الحرب الثانية والستين التاليين لها ، شغلت انظار واهتمامات الحزب عن الفن في الاتحاد السوفيتي ، وتركزت الاهتمامات على حماية الدولة والنظام .. وتقويم الاقتصاد الذي عانى بقسوة من اجراءات الحرب .. فأصبحت هذه السنوات ، بالنسبة للفنانين السوفيت المكبوحين ، سنوات حرية وانطلاق في التعبير .. ولذلك نجد ان انتاج شوستاكوفتش توسع جدا مع ناحية الصنعة ، والقيم العلمية ، والتعبير المجرد من أجل الفن نفسه .. وشهدت هذه السنوات الأعمال التي وصفت بالكثافة والجدية والتعقيد العلمي .. والأعمال الرئيسية من هذه الفترة هي : - الرباعي الوتري الثالث .. وقد انجزه عام ١٩٤٦ .. كونشرتو الفيلينه والأوركسترا من مقام لا صغير .. وقد اكتمه عام ١٩٤٨ - المجموعة الغنائية (من الشعر الشعبي اليهودي) . وقد قام الحزب بمراجعة فنون هذه الفترة بمقاييس الشك والاثم .. وادى ذلك الى الكثير جدا .. فقد حرم عزف هذه المؤلفات .. واستمر الحجر على العاملين الآخرين ، اللذين يعتبران من أعظم ما شهده التراث

نفس الوقت ٦ أغنيات لنصوص انجليزية من « رلي » - « بيرنز » - « شكسبير » بعد أن كان قد تعلم اللغة الانجليزية في بداية الأربعينيات .. واتجه بعد ذلك إلى الأسلوب الشعري في الأغاني بعد المرحلة التعبيرية التي مر بها قبل ذلك .. وكانت أعظم ما كتب في مجال الملحنين هي : (أغنيات من الشعر الشعبي اليهودي) عام ١٩٤٨ ، (٧ أغنيات رومانسية) عام ١٩٦٧ .

كان شوستاكوفتش عازفا عظيما للبيانو ، مما يمكنه من الكتابة لآلة البيانو بتقان وسهولة .. ومع ذلك ، فقد كانت كتاباته قليلة جدا لهذه الآلة .. منها سوناته للبيانو ، كتبها في مهد حياته الفنية الناضجة ، وكتب بعدها بست عشرة سنة السوناتة الثانية عام ١٩٤٢ .. وهي عمل هام في تراثه الموسيقي ، وتتكون من ثلاث حركات كلاسيكية البناء تشتمل على ختام غنائي شاعري في طابعه ولي قالب الترويعات . كما شهدت سنوات الحرب الأخيرة أرقى مؤلفاته لموسيقا الحجر .. وعلى الأخص الرباعي الوتري الثانية التي تشتمل في حركتها الثانية على طابع الغنائي له وزن موسيقي مرن .. وكتب ايضا من هذه الأعمال ثلاثية للبيانو تعتبر من أعظم وأهم مؤلفاته التي تتسم بالتعبير العاطفي النابع من اعماق القلب ، وهي تشترك مع سيمفونيته الثامنة في الكثير من الأفكار ووسائل التعبير .

وبعد سيمفونية لينتجراد الشهيرة .. ونجاحها الجماهيري السابق ، وارتباطها الفكري والعاطفي بالوطن وسياسة الدولة .. أتت سيمفونيته الثامنة بقوتها الفنية ومعارضة الحكم كما ذكرنا .. وتوقع العالم من شوستاكوفتش عملا ضخما يتوج به حياته الفنية . كان عام ١٩٤٤ . فكر شوستاكوفتش في تاسعة تحاليل

والغنائيات لوجدنا انها تتمشى بشكل دقيق مع تعاليم الدولة ومتطلبات سياستها ، وهذا ما يتضح من اسماها هذه الأفلام التي أصبحت شهيرة في كافة انحاء العالم :

« سقوط برلين » .. وأنتج عام ١٩٤٩ -
« بيلنسكي » .. وأنتج عام ١٩٥٠ - « عام ١٩١٩
الذي لا ينسى » ... وأنتج عام ١٩٥١ ..

أما أعمال الكتاتنا التي كتبت في هذه الفترة ، فلم تكن مختلفة في مواضيعها وقد حصلت حل شعبية كبيرة لأنها تناولت تلخيصا لنصوص عن الشعب وكفاحه .. وآمال الطبقة العاملة . وكان اهم ما ألفه شوستاكوفتش من هذه الغنائيات هي ما كتبه بعد سنوات الحرب ، لأنها تناولت الحاننا متتالية استعبارها من الموسيقى التصويرية لأفلامه وأغلبها للأصوات البشرية وللأوركسترا ، كما انه كتب عملا اعتبر انتصارا علميا عالميا لشوستاكوفتش وهو (قداس كتاتنا) .. في اسلوب جديد لا يحصل من القداس غناء دينيا ، ولكنه غناء للموطن الذي يحمل عمل الدين في مثل هذه الاعمال . وكان موضوع هذا القداس الغنائي هو (قصيدة عن الوطن) وقد أنتج عام ١٩٤٧ بعد ان بناه على الحان شعبية روسية . وعمل آخر هام جدير بالذكر هو « اغنية للغابات » وكان من قالب الأوداتواريو ، وهو من اهم قوالب الغناء الديني المسيحي .. ولكنه جعل منه عبادة للموطن والشعب ولنظرية الدولة . وقد جاء هذا العمل استجابة للحزب ونمسا مع حركة التعمير التي نادت بزراعة الغابات للمدبرة في ولاية ستالينجراد . وقد جاء هذا العمل كبيرا ضخما ، ومتضمنا لقيم مثالية في التأليف الموسيقي عما يثبت ان شوستاكوفتش كان دائما مواطنا مثاليا يجب بلاءه ويحفل بألمها وآمالها .. ولكنه كان يتمتع في الطاعة العمياء للحزب .. وفي البعد التام

الموسيقي على الاطلاق ، حتى عام ١٩٥٥ عندما دأرت مناقشات طويلة ومستمرة حول الجرم الذي ارتكبه المؤلف .. وكان النقد القاسي يتركز على الكثير من اعمال شوستاكوفتش وغيره من الفنانين وخاصة الأعمال التي أنتجت في سنوات الحرب مثل الرباعيات الوترية الثانية والثالثة .. والسيمفونيتين الثامنة والتاسعة .. وانهم شوستاكوفتش مرة أخرى ، مع غيره من افضل الفنانين السوفيت ، بأنه « مضاد للشعب » ، و « شكلي » في ابداعه .

توقفت اعمال شوستاكوفتش عن الظهور في برامج الحفلات الموسيقية ، فقد عاقبه الحزب بإبعاده عن الحياة الموسيقية .. والأشد قسوة كان إقصاءه من منصبه كمعهد موسكو الموسيقي (الكونسرفتوار) .. واستمر الحال كذلك حتى عام ١٩٦٠ ، ولكن شوستاكوفتش فكر في الأمر مليا ، واضطر الى اعلان رأيه في اقرار قلمه للحزب والشعب السوفيتي قال فيه ان مبادئه الفكرية لا تختلف عن الخط السياسي للحزب والدولة السوفيتية .. وإن « الموسيقا يجب ألا تكون العوية في ايدي المتعطلين للجمال .. ولكنها يجب ان تصبح قوة اجتماعية هائلة ، تحمذ البشرية في صراخها من اجل مستقبل أفضل » .

كانت جهود شوستاكوفتش في مجال التأليف الموسيقي قد تركزت في مجالين فقط ، وذلك بعد عام ١٩٤٨ عندما قام الحزب الشيوعي بمراجعة إنتاج الفنون في فترة الحرب العالمية الثانية . ويتلوه هذان المجالان في : - تأليف موسيقا تصويرية للأفلام .. وكتابة الأعمال الغنائية الأوركسترالية الكبيرة من قالب الغنائية (الكتاتنا) ، والأوداتواريو . ولعل ذلك يكون عديدا لأي مؤلف موسيقي .. ولكن اذا ما راجعنا مواضيع هذه الأفلام

ما جعل من هذا العمل ثورة ثقافية في الاتحاد السوفيتي .
ففي الاحوال التالية لعرض هذه السيمفونية ، قام
الفنانون السوفيت المحافظون والمتحررون على السواء -
في جو من الحرية - بمناقشة مستقبل الموسيقى السوفيتية في
العالم اجمع على ضوء هذا الانجاز المعجز
لشوستاكوفتش . وبالرغم من ان شوستاكوفتش لم
يفصح بشيء عن البرنامج الذي تعبر عنه هذه
السيمفونية الا انه وصفها بأنه « تصوير المواقف
الانسانية والمشاعر البشرية » . . . وهذا ما يؤكد انها لا
تصور « انتصار الحياة على الموت » كما ذكر فنانون الحزب
الشيوعي في ذلك الوقت .

والسيمفونية العاشرة هذه عبارة عن عمل ضخم
للأوركسترا السيمفوني الكبير . . يستغرق عزفها خمسين
دقيقة ومن اربع حركات هائلة ، جاءت كملحمة
عظيمة طال انتظارها وتوقعها بعد السيمفونية التاسعة
التي وصفت بأنها بسيطة وهزيلة . والمادة الخفيفة
المستخدمة في كل حركة من هذه السيمفونية تتعمق في
التعبير الذي يميز السمع ، فضلا عن ان شوستاكوفتش
كان يعالج كل هذه الأنغام بالتطوير والبناء في صيغة
موسيقية شديدة التطور . . وقد استمر بعد ذلك الكثير
من الحان هذه السيمفونية في اعمال أخرى له شهدت
نجاحا كبيرا اشتركت مع هذه السيمفونية في انها اعمال
ذاتية وليست موجهة . . ومن اهم هذه الاعمال : -
كونشرتو التشيلو والأوركسترا الذي كتبه عام ١٩٥٩ ،
والريادة الوترية الثامنة التي انجزها عام ١٩٦٠ .

كانت حيلة شوستاكوفتش الخاصة تمثّل صورة
متعارضة تماما للطبيعة العاطفية والحسية المثيرة لمهته
الجمهورية . . . فبعد عام ١٩٤٤ كان يقيم في موسكو
بصفة دائمة ، ولم يكن ليغادر هذه المدينة الا للعمل .

عن كل ما لا يندم حركة الدولة والشعب . . وما هو
جدير بالذكر ان مثل هذه الاعمال كان نادرا ما تلقى
التصاح الفني . . وهذا ما يتضح من اعمال
شوستاكوفتش التي كتبها عندما اطلقت يده للتأليف
الموسيقي احر في سنواته الأخيرة ، وهي الاعمال التي
ترتبط بالفن الموسيقي العالمي ، وبالصناعة الموسيقية
المتطورة ، وبالجمال الموسيقي الكلاسيكي الجليل
والبعيد عن التعبير المقتعل . . ومن الجدير بالذكر ان
الامن والحرية التي شعر بها شوستاكوفتش في سنواته
الأخيرة جعلاه منه تعبيرا موسيقيا وطنيا اصيلا مع حرية
في انتقاء الشكل والمضمون لموسيقاه .

حرم الحزب شوستاكوفتش من ممارسة حياته الفنية
جماعيا فيها بعد عام ١٩٤٨ كما ذكرنا من قبل ، هذا الى
جانب اقلته من منصبه بالكتسرفوار . . ولكن لا توجد
قوة تستطيع ان تمنع الفنان من ممارسة فنه لنفسه على
الاقل وللتاريخ بعد ذلك . . فلم يوجد قانون يمنع
الشاعر من كتابة الشعر . . ولا الموسيقي من تأليف
الأنغام ، وكل ما هنالك ان السلطة تمكنت من سحب
مؤلفات شوستاكوفتش عن اسماع الجماهير كعقاب له
على حرمة الشخصية في اختيار الأسلوب الذي يراه
مناسبا للابداع الفني . . والمهم هنا هو ان شوستاكوفتش
كتب اعظم اعماله في فترة العقوبة هذه . ففي بين عام
١٩٤٨ وعام ١٩٥٣ ، كتب ٢٤ عملا من نوع المقدمات
والفرجات للبيانو المنفرد تعتبر اعمالا ذاتية عالية
القيمة . . وفي عام ١٩٥٢ ، أتم رصاصتين وتريتين
(الرابعة والخامسة) ، وايضا (متولوج بوشكين) ، اما
عام ١٩٥٣ ، فقد صرح الحزب بعزف سيمفونيته
العاشرة التي كان قد كتبها في هذه الفترة والتي تتفوق على
ما كتب قبلها وبعدها من السيمفونيات حتى ان الكثيرين
من النقاد يعتبرونها اعظم مؤلفاته على الاطلاق ، وهذا

البياتسو والأوركسترا رقم (٧) الذي أنجزه عام ١٩٥٧ .. ويتميز كل من هذين العملين بروح الشباب والخفة والرشاقة التي كانت تفرح أعماله الأولى .

وفي مجال الكتابة السيمفونية ، جاءت كلي من سيمفونيته الحادية عشرة والثانية عشرة متعارضة تماما مع سابقتها (المباشرة) في أنها يتضمنان برامج ، ولكل منهما موضوع يجعلها أقرب إلى القصيدة السيمفونية منها إلى السيمفونية . وكل من هاتين السيمفونيتين ترتبط بأحداث تميزت بها هذه الفترة في الاتحاد السوفيتي ، فقد كتبت السيمفونية الحادية عشرة عام ١٩٥٧ بمناسبة العيد الأربعين للثورة .. وهي تشتمل على سرد موسيقي للأحداث الثورية الشهيرة في عام ١٩٠٥ . وترتبط حركتها الأربع دون توقف وتحمل المناوئين الأتية للأجزاء الأربعة لتشتملة عليها :

- ميدان القصر - ٩ يناير - للذكرى - إنذار ..

وهي سيمفونية طويلة اشبه بالملحمة الموسيقية التي تروي الأحداث بالأنغام وتطوع القالب السيمفوني لأحداث الرواية .. ولقد رمز شوستاكوفتش للأحداث بالحنان ثورية وشعبية شائعة بالاتحاد السوفيتي .. ومن الجدير بالذكر أنه كان مولعا بالخلفية الثقافية والفكرية للنظرية البلشفية ، وهذا ما جعله يتنقل في هذا العمل للتعبير عن أحداث الثورة وفقا لتقافته الغزيرة في هذا المجال .

أكمل شوستاكوفتش سيمفونيته الثانية عشرة بعد ذلك بأربع سنوات وتمكن فيها من تحقيق هدف قديم وهو اهداء عمل سيمفوني عظيم إلى اسم لينين وإلى أحداث ثورة ١٩١٧ . ولا تنسم هذه السيمفونية بالرواية

أما لينينجراد ، فقد ظلت بلده الأم الذي ارتبط به دائما بأوثق العواطف والذكريات ، وفيها كان يقدم أعماله الموسيقية الهامة لأول مرة . كان يحبه السفر ، كما ان رحلاته إلى خارج الاتحاد السوفيتي كانت أقل كثيرا من تلك التي قام بها زملاؤه الموسيقيون السوفيت .. ومن أهم رحلاته إلى الخارج ، كانت زيارته لألمانيا حيث قضى فترة ، بعد أن حضر مسابقة وارسو الشهيرة عام ١٩٢٧ .. وفي عام ١٩٣٥ ، قام بزيارة لتركيا ، مع وفد من الفنانين السوفيت .

اشتهر شوستاكوفتش بالكفاح من أجل السلام ، وكان عضوا بارزا بالوفد السوفيتي في مؤتمرات السلام العالمية التي عقدت بكل من نيويورك ووارسو ولينا في ١٩٤٩ - ١٩٥٠ و ١٩٥٧ . وفي عام ١٩٥٨ سافر في أطول رحلة له إلى الخارج وتسلم شهادة العضوية بأكاديمية سانتا سيسيليا بروما ، ثم الدكتوراه الفخرية من جامعة أكسفورد ب إنجلترا ، وزار فرنسا التي منحتة فيها بعد اجازته « الزعيم الفني » . أما بلاده ، فقد منحتة عام ١٩٥٤ اعظم تكريم عندما تقلد درجة « فنان الشعب » للاتحاد السوفيتي . ويعد ذلك بشهور حصل على جائزة لينين للسلام تكريم لجهوده الموسيقية في المجمع السوفيتي . أما حياته الخاصة ، فقد شهدت آلاما حزينة في نفس عام ١٩٥٤ لفقد زوجته الأولى . وقد تزوج من « مارجلينا كايونفا » بعد ذلك بعامين وكانت تعمل مدرسة ، في الوقت الذي كان ابنه « ماكسيم » قد شق طريقه في عالم الموسيقى كعازف بارع مرموق ونجاح لليونانو . ومن الجدير بالذكر ، أن شوستاكوفتش كتب الكثير من أعماله الكبرى للبيانو بهدف أن يعزفها له ابنه ماكسيم كمنفعة خاصة لا تتوفر للكثيرين من عظماء المؤلفين .. ومن أهم هذه الأعمال : كونشرتو لآلتي بيانو (١٩٥٣) ، وكونشرتو

تميزت أعمال شوستاكوفتش في الستينيات باتجاه حديث عالمي في الصنعة المتطورة وفي تطوير المهارات واللوان التوزيع الأوركستراي . ولقد اثار هذا الاتجاه اصحاب العالم للموسيقى الغربي الذي اعتبر مؤلفاته هذه اضافة الى تجاربهم التي تهدف الى خلق فن موسيقي عالمي جديد يرتبط بانسان القرن العشرين الذي يعرف ويقرا ويرى ما يختلف عن مكتسبات الانسان في العصور الماضية . . ولقد كان اهتمام الجماهير في العالم الغربي بالغاً بشوستاكوفتش منذ اعماله الأولى ، لأنه برز من خلالها كعلاق تتحقق على يديه تجارب موسيقية في اتجاه قومي عالمي لا يفتقر عليها الا من عاش تجاربه الفكرية والاجتماعية والسياسية والموسيقية على السواء . . وتبلورت هذه التجارب بوجه خاص في اعماله الطويلة الضخمة ، رغم ان ملاحظ قوة شخصيته الموسيقية تنطبع حتى في موسيقاه الحقيقية الشائعة التي كتبها لجماهير الشعب السوفييتي العامة والذي يستعرض اعمال شوستاكوفتش الكبيرة يلحظ على الفور ان كلا منها يجتري على ملاحظ من اعماله السابقة ، يكررها مع اضافة وتقوية وتطوير وتعديل . . هذا مع اضافة لما تحقق له من نضج في مرحلته التالية .

كتب شوستاكوفتش سيمفونيته الثالثة عشرة في عام ١٩٦٢ . . وهي عمل ضخم يذكر المستمع بأعماله الأولى التي كتبها في قالب الغنائية (الكنتاتا) . . وهي تشتمل على غناء منفرد للباس ، وغناء جماعي من كورال الرجال (الباص ايضا) ، بالإضافة الى الاوركسترا الكامل ، وهو توزيع غريب وجديد على التراث الموسيقي في مجالات الكتابة السيمفونية . . كما انه يتناول موضوعاً محدداً يشرحه بالموسيقى والغناء ، الا انه في هذه المرة لا يرتبط بالدولة واهدائها بقدر ما يرتبط بمشاعره واختباره الشخصي .

والبرنامج بنفس الدرجة التي تتميز بها سابقتها . . ولكنها اقصر في طولها الزمني ، ولا تحمل حركاتها الأربع عناوين محددة لموضوعات ثورية . . ولكنها مع ذلك تزخر بتعبيري حي عن الثورة وتطورها من خلال الأناشيد والمراشات التي كانت شائعة ومرتبطة بالثورة السوفيتية منذ عام ١٩١٧ . . هذا فضلاً عن الأغاني الثورية التي تمجد لينين . وبالرغم من نجاح وعظمة هاتين السيمفونيتين الا انهما لا ترقيان الى المستوى الفني الذي وصلت اليه السيمفونية العاشرة سواء من ناحية جودة البناء السيمفوني وصناعة الكتابة للموسيقية ، أو من ناحية العمق العاطفي في التعبير . .

كتب شوستاكوفتش كونشرتو للتشيلو والأوركسترا - عام ١٩٥٩ على مستوى فني عال . . وحصل نخب الأسلوب الفني لسيمفونيته العاشرة . . ويرجع بعض النقاد أن هذا العمل يعتبر ارقى مؤلفات شوستاكوفتش على الإطلاق . . ولقد كتب هذا العمل بالتعاون مع اعظم عازي التشيلو المعاصرين . . وهو السوفييتي روستروبوفتش ، وهذا ما جعله مفضاً لأعمق اساليب الكتابة من ناحية التعبير الموسيقي الممتاز لهذه الآلة العظيمة . . ولقد تعاون روستروبوفتش مع شوستاكوفتش مرة ثانية عندما كتب الكونشرتو الثاني للتشيلو والأوركسترا عام ١٩٦٦ وهو الكونشرتو الذي يتميز بكادENZA حزينة للتشيلو المنفرد بملون الأوركسترا تشغل مكان الحركة الثالثة . . بينما تنغى الحركة الثانية بالحن عاطفية معبرة . . أما الحركتان الأولى والرابعة ، فهما تتميزان بحوار متكافئ بين التشيلو المنفرد والأوركسترا الكامل يشوبه طابع الالتقاء والتحديد والبناء الجيد .

ومعاناته .. ويشتمل هذا الرباعي الغريب على خمس حركات تعزف بملون ترقق .. ويتضمن موسيقا مستعارة من ألحان الحب في أوروبا (اليلدي ماكيت) ، ومن ختام الثلاثية للبيانو (عمل رقم ٦٧) .

يعتبر الرباعي الوتري رقم ١٢ لشوستاكوفتش تنويها لصنعة الموسيقى .. وتلخيصا لأسلوبه المتنوع الاتجاهات في الابداع الموسيقي . فقد كتب هذا الرباعي عام ١٩٦٨ ، ولقد أساء فهمه الكثير من الملحنين في الغرب عندما عزف لأول مرة ، لأنه يتضمن مزيجا من أساليب الكتابة الأوروبية الغربية من ناحية ، والسوفيتية الشعبية من ناحية أخرى .. فهو يشتمل على اللحن الغنائي الجميل والتكرار الحرفي للألحان كموسيقا القرن التاسع عشر التي تحمّد فلسفة الفن السوفيتي القومي الجماهيري ، وهي في نفس الوقت تزخر بأساليب حديثة مقبلة ترتبط بالموسيقى النمساوي السيريالي الشهير « شونبرج » من ناحية الصنعة وال قالب ، فهذه الرباعية تتضمن فواصل كثيرة مكتوبة بالأسلوب السيريالي الحديث الذي تفوق فيه شونبرج حتى اعتبر مقلدا لسمفونية الحجرة التي كان شونبرج قد كتبها في النمسا عام ١٩٠٦ .. ولهم هنا هو أن شوستاكوفتش قدم مزيجا من أساليب موسيقية متعددة بعضها رجعي ينتمي للقرن التاسع عشر وترضى عنه السلطة في الاتحاد السوفيتي .. والبعض الآخر حديث متطور سيريالي عالمي .. كل ذلك في عمل واحد هو الرباعية الوتريّة رقم ١٢ .. ولقد تكررت تجربة شوستاكوفتش في استخدام الأسلوب السيريالي الحديث من خلال سمفونيته الرابعة عشرة .. والسوناتة للقويّولة والبيانو عمل رقم ١٣٤ .

وفي الستينيات أيضا ، كتب شوستاكوفتش الموسيقى التصويرية لأفلام سوفيتية غالية شهيرة تزخر بمستويات فنية عالية ، حاول بها الاتحاد السوفيتي أن يناقش هوليوود في إنتاج أفلام متميزة وجادة وهادئة تتكامل فيها الفنون الدرامية والموسيقية في أعلى المستويات .. ولقد حققت هذه الموسيقى الجديدة لشوستاكوفتش نجاحا عالميا خرافيا ، وشهرة جامعية في العالم أجمع .. ومن أهم هذه الأفلام السينمائية :

« خمسة أيام وخمس ليال » (١٩٦٠) .. وفيلم « هامسات » عن ترجمة للأديب السوفيتي الشهير باسترنك .

تعتبر الرباعيات الوتريّة لشوستاكوفتش من أروع ما أبدع في حياته الموسيقية على الإطلاق وكان قد كتب أهمها في الستينيات أيضا .. وهي تتميز بالتعبير الشخصي العلمي المجرد الذي لا يربط بين الموسيقا ونظريات الدولة أو الطبقة العاملة .. ولكنها أعمال موسيقية متطورة عالية الصبغة ، وهذا ما جعلها تنتشر بنجاح ساحق في دول الغرب محقة مؤلفها المزيد من الأجداد على المستوى الفني الحديث .. ومن الجدير بالذكر أن اثنين من هذه الرباعيات تزخر بتعبير عاطفي خاص بالمؤلف .. ورباعية واحدة تشتمل على لمحات من ألحان وإرادة في أعمال سابقة له .. أما رباعيته الوتريّة الثامنة ، فقد كتبها شوستاكوفتش بمدينة درسون بألمانيا الشرقية تكريما لضحايا النازية في الحرب العالمية الثانية . ويرجح النقاد أن هذا الرباعي الوتري يمثل مذكرات شخصية كتبها المؤلف بالموسيقى لشدة تعبيرها العاطفي الحزين من المرواة والألم .. وهو التعبير الذي كان شوستاكوفتش ينفق فيه عندما يعبر عن نفسه

الجمهورية التي تخدم الطبقة العاملة وتجدد كنفها . .
ولولا شوستاكوفتش ، ما تحققت للعالم نظرة مقارنة بين
تراث القرن التاسع عشر . . والإبداع الحديث في
مجالات موسيقى العلم والعقل والفضاء ، لأن موسيقاه
اشتملت على مزيج لهذه الأساليب .

ومن خلال تراث شوستاكوفتش العظيم ، تحققت
لابناء الجيل الأصغر من المؤلفين السوفيت فرص طرق
أبواب الموسيقى الحديثة . . والاندماج في تجارب الموسيقى
الإلكترونية المعاصرة . . هذا إلى جانب كتابة الموسيقى



لم يخلق سوى الخالق الباري شيئا من لا شيء ، ولم يبت العلم قط عن فراغ فقد تمل العصر الحديث عن عصر النهضة ، وعصر النهضة عن العرب ، والعرب عن الاغريق والهنود وغيرهما ، والاغريق عن قدامى المصريين ، ولو أن الكتابة ابتكرت قبل قدامى المصريين لعرفنا عن حظي المصريون بملهم .

ولذا فانتا ، إذا ابتغينا غرض فسيولوجيا العرب ، أي علم وظائف الأعضاء كما توهموه ، وجدنا أنفسنا مضطرين ، في كل خطوة نخطوها ، إلى العودة إلى الاغريق ، أعني بصفة خاصة إلى فلاسفتهم الأيونيين ، وأطبائهم الرواد ، في محاولتنا تمييز ما أضافه العرب إلى أقوالهم من التوضيح أو التنقيح أو الإضافة .

ويعا أن بدن الحيوان أو الانسان مكون من مادة تتكون وتتفكك وتنمو وتتحلل حسب قوانين نحن في صلح تحليدها ، فانه يتحتم علينا محاولة إدراك مفهوم المادة عند القدامى وهم لم يصلوا إلى وسائل التحليل الدقيقة التي ألفت حديثا قيسا من الضوء على تكوينها ، وإن ظلت المادة إلى الآن محاطة بسرية وغموض مطبقين .

ويمكن القول إن تاريخ الطب اليوناني يبدأ بمدرستي قنيدوس وقو حيث إن أبقراط نشأ منها وبصفة خاصة من قو ، ولكنه تبين من مؤلفات علماء هاتين المدرستين أنهم تأثروا بفلاسفة سبقوهم أو عاصروهم ، كأتباع المدرستين الأيونية أو الصقلية اللتين تسميان عادة « قبل سقراطية » حيث إن أبقراط وسقراط تعاصرا على وجه التقريب ، وأنها نبعا من ظروف ثقافية متماثلة وانطلقا منها كل في ميدانه .

بدأت التاسلات الفلسفية تظهر في أطراف العالم الاغريقي أكثر من ظهورها في مركزه بإثينا ، وورعت

الأسس النظرية للطب الإسلامي

بول غليونجي

أبقراط بقوله إن الفيلسوف في منزلة الآلهة ، وأخذ به جالينوس عندما ألفه مؤلفه « على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفا » حيث قال : « إن معرفة طبيعة الأمراض وفوارقها وإدراك الدلالات العلاجية تلزم الدراية بالمنطق ، وأن متابعة البحث توجب الفتنوع وإعمال التهافت على الثراء ، ولذا يتحتم على الطبيب العلم بكافة أقسام الفلسفة : للمنطق والطبيعة والأخلاقيات » .

ولكن ابن سينا وضع حدا للفلسفة في ممارسة الطب ، مع أنه ارتوى من المنبيين وأضاف إليها ، وهذا في مواضع عدة مثلا في قوله عند كلامه عن الأخطاء « وقد بقي في أمور الأخطاء مباحث ليست تلحق بالأطباء أن يبحثوا فيها إذ ليست صناعتهم بل بالحكماء ، فأعرضنا عنها » (الكتاب الأول ، التعليم الرابع ، الفصل الأول) .

وكان أوائل من تعدوا عالم الأساطير بعض حكماء الشرق الأدنى الذين دأبوا على البحث عن المبادئ الأولى للكائنات . فتحلها البعض ، أمثال طاليس وهراقليط وأنكسمنس ، حصروا واحدا ، إما الأرض أو الهواء أو النار أو الماء ، وبعض آخر عنصرين ، وبعض أربعة وبعض عناصر لا حصر لها .

ولد طاليس - الموصوف بالحكيم - في ملطية ، وأسس أول مدرسة فلسفية أيونية^(١) وزرع في الرياضيات ، فقد اكتشف نظريات وقضايا هندسية خطيرة وقاس ارتفاع الهرم بتطبيق قانون المثلثات المتشابهة على قياسين هما : طول ظل الهرم وطول ظل عصا ، وأكد أن ضوء القمر إنما هو منعكس من الشمس .

التأملات الكونية الأولى من آسيا الصغرى ومن جنوب إيطاليا وصقلية حيث كثرت مستعمرات المهاجرين الاغريق ، وقد يكون اختلاطهم بالمحضارات الأجنبية في هذه البلاد الغريبة هي التي فتحت أذهان الاغريق لأراء جديدة .

وكان الاغريق رواد الجمع بين الفلسفة والطب والفنون ، ونسبوا أول أبحاثهم إلى الآلهة ، فقد روى السكندريون أن ليونوس (حوالي ١٤٠٠ ق . م .) الموسيقار الشاعر وأستاذ (أوفيدوس) صانع المعجزات ، الذي كان يسحر الحيوانات والنباتات بنغماته الشجية ، ومؤسس ديانة سرية ركائزها التنسك والنباتية والايان بالخلاص والحياة الأبدية ، روى أن ليونوس هذا كان ابن الآله أبولو ، وبني الكون من عنصرين هما : الماء والمادة ، وأخذ بأن هذين الركنين أنتجا حيوانا ذا رأسين ، رأس أسد ورأس ثور ، توسطها صورة إله الزمن والقوة والمعدل .

لم ترد لنا نظريات أول طبيب من غير الكهنة وكان اسمه ملامبوس وهو الذي أعدته صغار الأفاعي التي كان يرعاها منكمه تفهم لغة الطيور والثعابين ، وقوة شفاء الاضطرابات النفسية ، كما أنه لم ترد لنا آراء أسقلايوس الذي كان صاحب المعجزات التي ضاق بها الآله (زوس) ذرعا لسلبه أرواح المرضى اللذين كان يحكم عليهم بالموت ، والذي آله فيها بعد .

إنه لا يضير بحثنا أن النظريات الأولى كانت وليدة تأملات فلسفية وقياسات منطقية أسسها بعض الملاحظات السطحية التي لم يكن لغيرها سبيل ، فإن الفلسفة المجردة كانت - بطبيعة أمر هذا العهد - حجر زاوية العلم والطب على السواء ، وهذا ما عبر عنه

(١) نسبة إلى شعب إغريقي حاجر من الوطن الأم إلى شواطئه آسيا الصغرى وأسس مستعمرات ناجحة في ملطية والفس وغيرها وفي جزر إيجة وعلى شواطئ البحر الأسود وكانت هذه البلاد التي شكلتها تسمية (أيونيا) أول مركز إشعاع للحضارة الإغريقية في القرن السادس ق . م .

الهواء ، وذا العشرين. سطحاً بأنه الماء ، وقدر للكون خمسة عناصر أهمها النار .

وإذا ما يلتفت نظرنا هو أن هذا الفيلسوف الباطني والرياضي الماهر قدم رقم (أربعة) وعده الرقم الكامل لأنه مجموع وحاصل ضرب قاسميه في أن واحد ، ومع أن مدرسته مالت إلى لون من الاشتراكية وحلت بعد وفاته وجوبت لأسباب سياسية ، إلا أنها ظلت على شكل طائفة سرية كان لها أبلغ النفوذ في سياسة إيطاليا الجنوبية حيث منشؤها ، وامتد نفوذها إلى مدرستي قنبدوس وقومسقط رأس أبقرراط ، التي حدثت الأيام الحاسمة في الأمراض لمقابلتها أرقاما تهرما لها خواص معينة ، وإلى أنبادقليس الذي حدد للعناصر عدد (أربعة) لأنه الرقم الكامل .

كان أنه تلاميذ فيثاغورس الطبيب (ألقمليون) الذي لقب بابي الطب قبل الأبقراطي ، قسم هذا العالم الجسد إلى أربع مناطق : الرأس ووضع فيها مركز الروح ، والقلب حيث مركز الحس ، والسرة التي ركزت فيها الوظائف النباتية ، والعانة التي خصت بالانجاب . ومن أهم استنتاجاته أن الدماغ هو مركز الفكر ، وهو الرأي الذي اتخذه أفلاطون وأبقراط وعارضه أرسطاطاليس والرواقيون الذين عادوا إلى النظرية السالفة الفائلة بأن مركز الفكر هو القلب .

وقد ذهب ألقمليون إلى أن كل المخلوقات خلقت من الماء والأرض ، وأن الأرض نشأت من البحر وستعود إليه ، وأطلق القول في الكيفيات المتضاربة : السواد واليباض والحلاوة والمرارة والجودة والفساد ، والكبر والصغر . . الخ ، فشبّه الصحة بالتوازن بين قوى

أسس طاليس الكون على الماء ، فقال إن الماء سبب الكون الأول ويحوي قوة غريزية وروحاً حية بمنزلة المغنطيس والكهرمان وهي مبدأ الحركة والتشريح ، وتحمل الحرارة ناشئة عن الرطوبة ، والجفاف سبب الموت ، وتوهم أن المادة متصلة لا فراغ فيها وقابلة للقسم إلى ما لا نهاية . ومن أقواله الماثورة « إن أضخم شيء هو الفضاء لأنه يحوي الكون ، وأصغر شيء هو اللهب لأنه يبرح إلى كل مكان ، وأحكم شيء هو الزمن لأنه يبين كل شيء ، وأصعب شيء هو معرفة الذات » .

وبالعكس فقد جنسح أنكسيمنس^(٢) إلى أن المخلوقات كلها من الهواء بالكثيف والتخفيف بواسطة الحركة الأتلية التي هي قانون الكون حيث إن لا تغير دون حركة ، فإذا خف الهواء صار نارا ، وإذا تكاثف أصبح ريحاً ثم سحاباً ثم ماء ثم أرضاً ثم حجراً . . الخ .

أما فيثاغورس (القرن السادس ق . م .) الذي قيل عنه إن اسمه مشتق من اسم الكاهنة المهلمة للسملة (بيثيا) ، فقد روى عنه العجب العجيب ووضع القدامى بمنزلة الأنبياء ، وقد زار مصر سنوات طويلة سحياً للمعلم وأفرد له ابن أبي أصيبعة صفحات ورد فيها : « إن فيثاغورس أخذ الحكمة من سليمان بن داود عليها السلام وكان قد أخذ الهندسة قبلها من المصريين ، وله في نضد العلم وترتيبه على خواص العدد ومراتبه رموز عجيبة وأغراض بعيدة » . تحيل فيثاغورس صاحب نظرية مربع وتر الزاوية القائمة - الكون خاضعاً لقوانين الأرقام ، وآمن بأن التناغم والنظام هما المبدأان المنظمان للكون . ووصف الكعب بأنه يمثل الأرض ، والمهرم بأنه النار ، وتماشي الأسطح بأنه

(٢) أنكسيمنس للطبي المولد سنة ٦١٠ ق.م.

يشعل ذاته ويتحول بالكثافة وتحدد الرطوبة إلى روح ، ويكتسب شكلاً وصورة ، فكان من الطبيعي أن يصرح بأن الاشتعال سر الحياة ومفتاحها ، وأن الخلق ليس من أعمال الآلهة ولكنه ناجم عن النار الدائم التطور والاستحالة والتحرك في اتجاهين : إلى أسفل من النار إلى الأرض ، وإلى أعلى من الأرض إلى النار .

وفي وسط هذا الغليان الفكري أنكر بارمينيدس (المولود حوالي سنة ٥٢٥ ق . م .) إمكانية التغيير ووجود الفراغ ، وبالتالي أنكر الحركة ، لأن الحركة تستوجب الانتقال من مكان إلى فراغ وهذا مستحيل لاستحالة الفراغ ، ثم نسب كل الظواهر إلى البرودة والحركة .

تبعه تلميذه المفضل زينو الألباني^(٤) أستاذ الجدل الذي وصفه أفلاطون بأنه استطاع ببراعته في الجدل ، جعل الشيء الواحد متشابهاً و مختلفاً ومفرداً وكثرة ، ومكاناً ومتحركاً معاً ، واشتهر بقياسه المنطقي الذي توصل بواسطته إلى البرهان بأن الحركة مستحيلة على أساس أن الزمن والفضاء نسبيان متصلان لا يقبلان القسمة إلى مالا نهاية . وقد حيرت هذه القضية علماء المنطق إلى أن ظهرت حديثاً نظرية آل (كم) التي تقسم الطاقة والزمان والمكان إلى جزئيات لا تقبل القسمة .

أما أنابادقليس أو بندقليس الصقلي (ولد حوالي ٥٠٠ ق . م .) فقد قال عنه ابن أبي أصيبعة ، نقلًا عن القاضي الصاعد ، « أنه كان في زمان داود النبي عليه السلام وكان أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام » .

تساوت حقوقها إزاء القضاء ، فإن تحكمت إحداها فيها فسدت حقوق الأخرى ، ثم شبه تلاميذه الصحة بقيثار شدت أوتاره شدة متساوية ، فإذا ارتخي أحدها زال التناغم وماتت الروح قبل موت البدن . ومن البديهي أن فكرة التوازن هي الأصل الذي اقتبس منه إبيقراط والبيقراطيون فكرة المزاج الحميد وقد ذهب (دي رينيزي) وغيره إلى أن كتاب القمائيون (في طبيعة الانسان) هو النبع الذي استقى منه إبيقراط وأصحابه الكثير من المجموعة الأبيقراطية^(٥) .

وقد أنكر القمائيون وجود أية فوارق بين المادة والذهن ونسب إلى الهواء طاقة ذهنية ووظيفة بدنية تخفق بواسطتها الفكر ، والدماغ في نظره كان آلة لتجميع أفعال الهواء وإصداره أوامره إلى الأعضاء بموجب هذه الآلة .

ثم جاء ديوجنس الأبولوني (مولود في سنة ٤٤٠ ق . م) حاملاً لسواء نظرية ماثلية لنظرية أنكسيمنس التي أسلفنا ذكرها ، قائلاً إن الهواء إذا تكثف أو خفف كون كل عناصر الكون ، وأكد أن لا شيء ينشأ من فراغ أو يتحلل إليه ، وأن المواد المختلفة تنشأ عن تغيرات أو استحالات تطرأ على مواد متشابهة حيث إنها ، إذا اختلفت ، لما استطاعت التمازج أو التضاعل أو التشابه ، وبالتالي - على سبيل المثال - لما استطاع النبات النمو وما خلق الحيوان وما .

اختلف هراقليط (المولود سنة ٥٢٥ ق . م .) عن هؤلاء ونسب الكون إلى مبدأ موحد آخر هو النار الذي

(٣) مجموعة كتابات نسبة إلى إبيقراط بعد وفاته مدة طويلة وإن كان من المستحيل التأكيد على أنها من عمله الخاص فهي تشمل مقالات يتنقل أحياناً بعضها بعضاً وإن كان لها ما يبرهن عن فكر متماثل واثق للعالماء هل أنه الفكر الأبيقراطي الصحيح .

(٤) ذكر ابن أبي أصيبعة (ص ٦٠ مجلد رقم ٧) زينو الصقلي إزاء أقراط إلى جماعة من عظماء الفلاسفة وأكابرهم على ما ذكره إسحق بن حنين وقد عقب عليه الملحق بأنه قصد به أحد ثلاث : زينو الألباني الذي ولد بين ٤٩٠ و ٤٨٥ ق . م . ، أو زينوسيم الذي ولد في فيرس في أواخر القرن الرابع ق . م . وليس للكتاب الروائي ، أو زينو الصليانيي زعيم مذهب الأبيقوري .

أنكساغورس (د - نسوس) أي السلهن . وكان لأنكساغورس - لايمان بالذهن ، وليبعده عن عزيملات الكهنة - بالغ الفضل في استقراء ذهن باركليز^(٥) ذاته ، حين دربه على تطبيق العقل على القضايا الطبيعية وحرره من المواجهات الدينية العقيمة ، ويث فيه من جليلد الأمل بعد أن كان غمكه الاضطراب واليأس .

وأخيراً فلنذكر ديموقريطس (حوالي ٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م .) ، أبو النظرية السلوية ، وكان مادياً مقتنعا بأن المادة تحمل في ذاتها كل قوى الكائنات وكيهياتها ، فارتأت الحياة على أنها نتيجة لتجمع صفويهم من الذرات التي لا يمكن كسرهما ، وأذكر وحدة البدن التي أسس عليها أبقراط نظامه .

مهد هؤلاء الفلاسفة المتطبيقات أو الأطباء المتفلسفون الطريق لمفكري عهد أثينا الذهبي أو عهد باركليز ، وهو العصر الذي ازدهرت فيه الحضارة الاغريقية وانتشرت الى جل حوض البحر المتوسط ، وأثمرت أحل ثمارها وسمقت في أثينا وقو بأمثال أبقراط وسقراط وأفلاطون وبعدم توارثها أرسطاطاليس ، وفي آسيا الصغرى والاسكندرية أمثال هيروفليس وإيرازستراتس وجالينوس ، وانقسم العلماء الى ثلاث منها الأئمة بالناصر الأربعة (وهي التي حازت الغلبة) وأخرى بناصر لا حصر لها ، وبعضها يؤمن بأن المادة متصلة ، وأخرى جنحت إلى أنها مكونة من جزيئات منفصلة تفصل بينها فترات من الفراغ .

لقد ذكرنا أن مدرسة الناصر الأربعة هي التي غلبت على الأخرى ، وهي التي انضم اليها العرب . فلنتف بيرة لتأمل حقيقة هذه الناصر كما توهمها القدامى وقد

وكانت نواة تعليمه أن الكون مبني من أركان أربعة لا يمكن تقسيمها أو تفتيرها ، وهي أصول الأجسام بتمازجها وتجميعها على أشكال مختلفة وينسب متبيلة ، وأن هذا الامتزاج خاضع لقوانين الجاذبية والتنافر ، وفي هذا أثر واضح لقداسة رقم أربعة الناصرة عن تصاليم فيثاغورس ، وهي القداسة التي تجلت أيضاً في عدد الأخطال والامزجة كما سنرى فيما بعد .

وهذه النظرية التي تشبه بعض الشبه النظريات الكيميائية الحديثة من حيث التجاذب والتنافر ، ودعت الى تسميتها بأبي الكيمياء الاغريقية ، هي أصل العقيدة بأن الانسان يستطيع تحويل المعادن بعضها الى بعض وللى ذهب ، وهي القضية التي شغلت الكيميائيين آلاف السنين وسماها العرب بالصنعة .

وبينا كان هؤلاء يبنون نظريات مؤسسة على عدد محدود من الناصر يتراوح بين الناصر الواحد والعناصر الأربعة ، لم نجم أنكساغورس (ولد سنة ٤٩٩ ق . م) الذي اشتهر بشورته الفكرية وعدم اكتوائه بالنظريات القائمة أو بالأديان السائدة ، مؤمناً بأسبقية التكوين Preformation ، أي بأن الكون مكون من أنواع لا حصر لها من الجزئيات ، عدها عيد الكائنات المختلفة وطبائعها مماثلة لطبائعها ، ولكنها من الصغر بحيث لا تظهر إلا إذا اندمج فيها عدد عظيم ، وأن عملية الخلق ما هي إلا تجميع عدد عظيم من تلك الجزئيات المماثلة وأن أنسجة الجسم المختلفة موجودة جاهزة في الكون وفي الغذاء .

أما المبدأ المرجح لكل هذه العملية - وهو المبدأ المقابل لبدا الجاذبية والتنفور في نظام أبنادقليس - فأسماها

(٥) باركليز ، ولد حوالي سنة ١٦٥٠ ق . م . وحكم أثينا من ٤٤٣ إلى ٤٢٩ ق . م . وكانت فترة ولايته للع فرة في التفريخ الإغريقي .

وإذا قارنا هذه التخييلات بنظريات الكيمياء الحالية ، لاحظنا بينها تشابها في عمومها مع اختلاف في تفاصيلها ، فإذا استبدلنا تركيب الغلاف الالكتروني المحيط بنواة الذرة بالكيفيات ، وإذا اعتبرنا تبعية خواص المادة (أو كيفياتها) لتركيب هذا الغلاف مهما كان تكوين النواة ، وجدنا توافقا تاما بين نظرية الجاذبية والنفور والألفة الكيمائية كما نراها اليوم .

أما الاعتقاد باستطاعة الإنسان تحويل المعادن بعضها إلى بعض وبالتالي إلى الذهب بواسطة اختلاط كيفياتها وإحداث أمزجة جديدة ، فإن هذا صحيح بقدر استطاعة الإنسان تغيير الخواص الكيمائية بتغير الغلاف الالكتروني ، وهذا ما صنعته الكيمياء الحديثة عندما اختلفت النظائر الصناعية ، مشعة كانت أو غير مشعة ، التي اكتسبت خواص جديدة تشابه خواص نظائرها الكيمائية والفسيلولوجية مع اختلاف خواصها الطبيعية كالوزن النوعي ، لأن نواتها لم تستحل إلى نواة أخرى ، أما خواص الأركان وفائدة كل منها فيقول عنها ابن سينا إنها أربعة :

الأرض : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي هو وسط الكل وهو بارد يابس في طبعه ووجوده في الكائنات وجود مفيد للاستمسك (التماسك) والنبات وحفظ الأشكال والحيتات .

أطلق عليها الأفریق (ستوكيا) وعربا العرب فسموها أسطقسات .

لم تكن الأسطقسات في نظرهم مواد بالمدلول الحالي لهذه اللفظة ، ولكنها وثبت على أنها مجسومات من الكيفيات أو الصفات مضافة إلى جوهر أزلي أبدي ، لا تستطيع الوجود مستقلة عنه ولا سبيل إلى ادراكه ، سمي الهولي ، وهذه الكيفيات حدد عددها فقبل إنها أربع ، اثنتان تقابل اثنتين : وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

ثم قيل إن هذه الكيفيات تستطيع الفعل بعضها في بعض والانفعال بعضها عن بعض ، وتمازج وتتخالط وينشأ عن تمازجها وتخالطها أجسام تختلف حسب نسب هذا التخالط فيها ، وأول هذه الأجسام سمي الأركان ، وحيث إن الركن لا يمكن منطقيا احتواؤه على كيفيتين متضادتين ، حدد عدد هذه الأركان بعدد احتمالات توافق أزواج الكيفيات غير المتضادة ، فوجد بالحساب أن عدد هذه الاحتمالات أربعة . ومن ثم قيل إن عدد العناصر أربعة : النار والماء والأرض والهواء ، تتمتع بالكيفيات الميئة في جدول رقم (١) .

وإذا اختلطت الكيفيات الأولى نتج عنها كيفيات ثانية مركبة منها كالخفة والظلل والصلابة الخ . . . وهي التي تميز الخامات .

جدول رقم (١)

الركن	الكيفيات	الخلط
النار	حرارة وبيس	المرة الصفراء
الماء	برد ورطوبة	البلغم
الهواء	حرارة ورطوبة	الدّم
الأرض	برد وبيس	المرة السوداء

والمرّة والبلغم ظاهرة للعين ، اللهم الا في حالة المرّة السوداء التي تدعو الى التساؤل عن نشأتها . أكانت نتيجة منطقية لضرورة استكمال جدول تزاوج الكيفيات ، حيث إنه إذا تزوجت الرطوبة والحرارة في الدم ، والرطوبة والبرودة في البلغم ، والحرارة والجفاف في المرّة الصفراء ، فلا مفر قياسيا من وجود خلط رابع يضم البرودة والجفاف ، أم نتجت عن ملاحظة المعنى الأسود المصاحب لتضخم الطحال في حالات الملاريا وتليف الكبد .

والخلط - كما عرفه ابن سينا - جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء ومنه خلط حديد وهو الذي من شأنه أن يصير جزءا من المختلي ، ومنه خلط رديء وهو الذي ليس من شأنه ذلك وعلى الجسم أن يتخلص منه .

والخلط الحميد على ثلاث درجات من سقم الاستحالة الى كمال التشابه بالملتص ، أولا الرطوبة المحصورة في اطراف العروق المجاورة للأعضاء والساقية لها ، والثانية الرطوبة المنبتة في الأعضاء الأصلية وهي مستعيلة لأن تستحيل غذاء أو أن تبلى الأعضاء اذا جفت ، والثالثة الرطوبة التي استحالت الى جوهر الأعضاء من طريق المزاج او التشبيه ولم تستحل بعد من طريق القوام التام ، اضاف ابن سينا رطوبة رابعة وهي المداخلة للأعضاء الأصلية^(٢) منذ ابتداء النشوء ، وهي التي يتحقق بها اتصال اجزائها ، ومبداً لها النطفة ، ومبدأ النطفة من الاخلاط .

واذا ترجمنا هذا الوصف الى لغتنا العلمية الحديثة قلنا ان لكل من الرطوبات ما يقابله في تصورنا الحالي (جدول ٢) .

الماء : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي أن يكون شاملا للأرض مشمولا للهواء ، وهو بارد رطب ، وهو يتفرق ويتحد ويقبل أي شكل كان ولا ينفطه ، ووجوده في الكائنات لتسلسل الأشكال والتعديل ، وفيه اليأس قبولا للتعدد والتشكيل ، واستفاد منه حفظا لما حدث فيه من تقويم وتعديل .

الهواء : وهو جرم بسيط موضعه الطبيعي فوق الماء وتحت النار ، وطبيعته حار رطب ، ووجوده في الكائنات لتدخل وتلطف وتخف وتستقل .

النار : وهو جرم بسيط موضعه فوق الأجرام المتصرفة ومكانه الطبيعي هو السطح المقعر من الفلك الذي ينتهي عنده الكون والفساد ، وطبيعته حار يابس ووجوده في الكائنات لينضج ويلطف ويمتزج ويمرر فيها بتنفسه الجوهر الهوائي وليكسر من برد المنصرين الثقيلين الباردن فيرجعان من المنصرية الى المزاجية .

والثقلان (أرض وهاء) أهون في كون الأعضاء وفي مكوناتها ، والخفيفان أهون في كون الأرواح وفي تحريك الأعضاء وان كان المحرك الأول هو النفس .

الاخلاط : ومن هذا المنهج الفكري جاءت الخطوة التالية التي أدت الى العقيدة بأنه ، إذا كان امتزاج الكيفيات ينشئ الأركان فإنه ينشر في البدن أربع مواد أخرى تتسم بالكيفيات ذاتها على الوجه المبين في الجدول رقم (١) . وهي الدم والبلغم والمرّة الصفراء والمرّة السوداء وسميت الاخلاط ، ولا شك في أن فكرة الاخلاط نشأت عن ملاحظة سوائل الجسم . . قلنا

(١) الأعضاء الأصلية هي القلب والكبد والطحال (المبع) .

جدول رقم (٢)

المقابل لها	الروطيات	
مصل الدم	الروطية المحصورة في تجاويف أطراف العروق الساقية للأعضاء	الروطية الأولى
السائل الموجود بين الخلايا	الروطية المتنبية في الأعضاء الأصلية وهي مستعدة لأن تستحيل غذاء	الروطية الثانية
مكونات الخلايا	الروطية التي استحالّت الى جوهر الأعضاء من طريق المزاج او التشبيه	الروطية الثالثة
جوهر الأعضاء وأساس قوامها	الروطية المخالطة للأعضاء الأصلية	الروطية الرابعة

الكبد (الوريد الباني) ، وينفذ في فروعه المتضائلة كاشعر ملاحية لفوهات العروق الطالع من حذبة الكبد (الوريد الأجوف) ، فاذا تفرق في ليف هذه العروق صار كان الكبد بكليتها مقابلة لكلية هذا الكيلوس وكان لذلك فعلها فيه أشد وحيتن ينطبق .

ويضيف ابن سينا أن في كل انطياخ رغو ووراسبا ، بالإضافة الى شيء عترق اذا أفرط الطبخ ، أو شيء فح اذا قصر الطبخ .

فالرغو هي الصفراء والراسب هو السوداء وهما طبيعيتان ، والمحترق لطيفه صفراء رديئة والراسب سوداء رديئة وهما غير طبيعيتين . والفح هو البلغم ، وأما ما يتصفى من هذه الجملة نضيجا فهو الدم . الا أن الدم بعد أن يلوم في الكبد فترة يصبح أرق مما ينبغي لكثرة المائية فيه ، فاذا انفصل عن الكبد يتصفى أيضا عن المائية الفضيلة ، فتجذب هذه المائية في العروق النازل الى الكليتين (الوريد الكلوي) حاملة من الدم ما يصلح لغذاء الكلية ، فتغذو الكلية بما في هذه المائية من

ومن العجيب أن التفكير المجرد ، غير المستعين بجهر أو بتحليل كيميائي ، يصل بالحلل إلى هذا القرب من الحقائق العلمية الثابتة .

تولدا لأخلاط :

يلب من كتابات جالينوس أنه كان يرى أن الاخلاط مزدوجة الأصول ، فهو يقول تارة انها موجودة جاهزة التكوين في الغذاء كالصفرة في مسح البيض أو في الحسل (٧) ، وأن إنتاجها في الجسم يتم بفصلها عن هذه الأغذية بعد دخولها البدن ، ويقول تارة أخرى إنها تتكون في البدن نتيجة لفصل كيميائيا من الغذاء وإعادة تركيبها .

وقد أخذ ابن سينا بالرأى الثانى فقال إن الطعام اذا ورد حل المعدة انقسم الانقسام التام لا بحرارة المعدة وحدها بل بحرارة تسد اليها من الكبد عن اليمين ، والطحال عن اليسار ، والثرث من الأمام ، والقلب من فوق ، فيصير الطعام كيلوسا (٨) ويندفع الكيلوس عن طريق العروق المتصلة بالأعضاء الى العروق المسمى بباب

(٧) استنتج هذا من لون الحل والحسل للكل للكل إلى الصفرة .

(٨) جهر سيال شبيه بالكلك الثخين يتبع من حشم الغذاء في المعدة .

عن الدم : إن سببه الفاعل هو حرارة معتدلة .
 وسببه المادى هو الغذاء المعتدل .
 وسببه الصورى النضج الفاضل .
 وسببه التامى تغذية البدن .
 وعن الصفراء : إن سببها الفاعل حرارة معتدلة .
 وسببها المادى الأغذية اللطيفة الحارة والحلوة الدسمة
 والخفيفة .
 وسببها الصورى مجاوزة النضج الى الافراط .
 وسببها التامى الضرورة والمنفعة .
 وعن البلغم : إن سببه الفاعل حرارة مقصورة .
 وسببه المادى الأغذية الغليظة الرطبة اللزجة الباردة .
 وسببه الصورى قصور النضج .
 وسببه التامى ضرورته ومنفعته .
 وعن السوداء : إن سببها الفاعل حرارة معتدلة .

وسببها المادى الغذاء الشديد الغلظ القليل
 الرطوية .
 وسببها الصورى الثقل المرسب فلا يسيل ولا يتحلل .
 وسببها التامى ضرورتها ومنفعتها .

وقد ميز جالينوس بين نوعين من البلغم ، البلغم
 الطبيعى وهو حلو المذاق ، والبلغم المرضى وهو حامض
 المذاق ولزج القوام ، في حين أن حنين بن اسحق ميز
 بين : الحلو وهو يميل الى الحرارة والرطوبة ، والحامض
 وهو يميل الى البرد واليبس ، ونوع يشبه الزجاج المذاب
 وهو ابرد أصنائه وأغلظها وأرطبها ، ونوع لا طعم له
 وهو خالص البرودة والرطوبة .

ثم قيل إن بلغم الأنف المالح يتكون في بطون الدماغ
 ويفرز عبر الصفيحة المصفاوية الموجودة بين الدماغ

الدسومة والندوية ويندفع باقيها الى المثانة ، وهو البول
 أما الدم المصفى في الكلية فإنه يعود عن طريق الأوردة
 ذاتها ويندفع الوريد الأجوف الى الاعضاء

من هنا يتضح تناقض هذه النظرية التي ما زالت
 قائمة حتى عصر هارفى في القرن السابع عشر ، فإنه
 الاعتقاد ساد فإن الشرايين خاوية من الدم أو تكاد تكون
 خاوية منه ولا تحوى الا هواء وروحا ، وأن الدم يتكون
 في الكبد ، ثم يصفى في الكلية ويعود الى الوريد
 الأجوف عن طريق الأوردة ذاتها الى أوصليته الى
 الكلية ، ومن ثم يوزع على الأنسجة وعن طريق فروع
 الوريد الأجوف ، ثم يعود عن طريقه الى القلب حيث
 يتجر ما علق بالدم من شوائب ، وفي هذا تناقض
 واضح حيث إن هذه النظرية تفرض حركتين متضادتين
 في الوريد نفسه .

غير أن ازدواج الاتهامات في الوعاء الواحد وبعد
 وجزء الدم في الأوعية لم يزعم القدامى بل كان من
 دعائم الفسيولوجيا ، فشيء بهرور الغذاء الى المعدة عند
 الازدياد ومن المعدة الى الفم عند القىء ، ومسرور
 الفضلات الى أسفل عند التخلص منها وعودتها في قىء
 برازى إذا ما حدث القولنج ، وإتمام الشهيق الى الداخل
 والزفير الى الخارج ، الخ . . .

وفي الواقع أنهم دمجوا الاخلاط بالقوى والكيفيات
 حيث قالوا أيضا إن الحرارة والبرودة سببا تولد
 الاخلاط ، فالحرارة المنتقلة تولد الدم ، والحرارة
 المقترنة تولد الصفراء ، والحرارة تولد السوداء ،
 والبرودة تولد البلغم ، وفي نظرتهم الفلسفية الغائية (٩)
 الى الحياة قالوا مع ابن سينا :

(٩) المآلة : التي تصحح وجوب الشكل من الحياة القروية وليس بالتمسك .

ثم إن السوساس الذى تتميز به المالتنخوليا عرف بالاغريقية واللغات الغربية بلفظ (ايبوكونديريازس) أى مرض الشراسيف ، وهذا أمر يشير بوضوح الى علاقته المزومة بالكبد والطحال .

المزاج : وإذا امتزجت الأركان وما يلازمها من كميات انفعل بعضها عن بعض حتى تستقر على تعادل وهو الصحة ، أو على غلبة وهى المرض .

والمزاج على نوعين : مزاج أول يحدث عن العناصر الأولى ، ومزاج ثان هو مزاج جديد يحدث عن تمازج الأمزجة الأولى . وقد يكون المزاج الثانى من الصناعة كمزاج الأضوية أو الأغذية ، وقد يكون من الطبيعة كمزاج اللبن فان اللبن ممتزج من مائية وسمنية وجينية ، ولكل من الثلاث مزاج يخصه ، ولكن حصة مزاج اللبن شيء يختلف عن مجموع أمزجة مكوناته^(١٠) أما اعتدال المزاج فهو على وجهين :

أحد الوجهين أن تكون المقادير من الكميات المتضادة متساوية ويكون المزاج كيفية متوسطة بينها بالتحقيق .

والوجه الثانى ألا يكون المزاج بين الكميات المتضادة وسطا مطلقا ولكن يكون أميل الى أحد الطرفين .

ويضيف ابن سينا (ص ٩) أن المعتبر فى صناعة الطب بالاعتدال أو الخروج عنه ليس هذا ولا ذلك ، بل يجب أن يتسلم الطبيب من الطبيعى ، ان المعتدل على هذا المعنى لا يجوز أن يوجد أصلا ، وأن المعتدل طبيعى ليس مشتقا من التعادل الذى هو التوازن بالسوية ، بل من العدل فى القسمة ، وهو أن يتوافر فيه - ان كان بدنا

والأنف ، وأنه بطبيعته فضل يصعب التخلص منه أكثر من كونه خلطا ، وأنه اذا احتبس لقصور هضم المعدة سبب الاستسقاء وأنواعا من الحميات وأمراض الدماغ .

المرة السوداء : لم تتل أية نظرية قديمة من النقد من قبل المحللين مثليا نالت السوداء مع أنها كانت جزءا متكاملما من نظام متطقي بنى من جهة على قداسة رقم (٤) وضرورة وجود خلط رابع يتسم بالبرودة واليبس لا يستكمال ازدواج الكميات (انظر الجدول رقم (٢) .

ووصف منها صنفان : صنف طبيعى أصل هو بمنزلة صكر الدم وقلته ويصرف بالخلط السوداء ، وهذا الصنف فى الحقيقة بارد يابس ، وصنف خارج عن الأمر الطبيعى ويقولون عن احتراق سائر الأخلط وهو الذى يسمى مرة سوداء ، وهو أسخن وأجف من الأول وهو رديء مهلك .

الأن القياس الذى استنتج به وجود السوداء وجد سندا من واقع الفقه الأسود والإسهال القاتم للذين يلازمان أمراضا تتميز بصفة الطحال مثل الملاريا الحثيئة ومرض البول الأسود وتليف الكبد وأمراض السدم ، وهى أمراض منتشرة فى بلاد حوض البحر المتوسط فتفصيل أن الطحال يتهب السوداء من المعدة عن طريق الأوعية الموصلة بينها ليتخذ من بعضها غذاء ، ويميد الباقي عن طريق الأوعية ذاتها الى المعدة حيث تمين على الهضم ، ثم إنه قيل إن غلبة السوداء تحدث السرطان ومرض الفيل والجذام والإسهال والدوسنتريا ومرضين نذل أسماهما على هذه النسبة ، أولها الجعرة وسميت بالاغريقية والفرنسية (أنتراكس ومعناها الفحم) والمالتنخوليا (ومعناها المرة السوداء) ،

(١٠) كقولنا إن خواص الأملح تختلف عن خواص الأحماض والأملاح لتركيبها .

التي في المني ويمزجها مزجا يختلف باختلاف كل عضو ، وهذه القوة هي المغيرة . ويناقض ابن سينا رأى أبقراط القائل بأن المني ينبت من الدماغ ، فيذهب إلى أن المني له حصّة من كل عضو رئيسي في تكوينه ، وبذلك يكون الشبه بين الأصل والفرع ، فيتولد من العضو الناقص عضو ناقص (القانون : ٢ ، ٥٣٤) . . وهكذا

وعن وظيفة المني يقول ابن سينا أن المني الذكر يفعل بقلته كالحماير (الانفة) الفاعلة في اللبن وأن فيه قوة مصورة تنزع إلى شبه ما انفصلت عنه ، وهي التي يصدر عنها تخطيط الاعضاء وتشكيلها من حيث التجويف والطوب والملاسة أو الخشونة والأوضاع والمشاركة ، وأن هناك قوتين خادمتين لهذه القوة المصورة أو الطابعة ، سميتا القوة الغذائية والقوة النامية .

أما متى الاناث فهو أس جرمية البدن وفيه قوة متصورة تنزع إلى قبول الصورة على شبه ما انفصلت عنه .

وأول ما يحدث للمني في الرحم هو زيادة تحت تأثير القوة المصورة التي تحرك ما في المني من الروح الانسانية والطبيعية والحويونية إلى معدن كل منها .^(١٧)

٢ - أما النوع الثاني من القوى الطبيعية فإن غايته حفظ الشخص لاحفظ النوع ، وهو المتصرف في شأن الغذاء ليغلو البدن وينمي إلى غاية نشوئه حيث إن الغذاء يفيض داخل الجسم إلى أربع قوى وهي : الجاذبة والماسكة والمخاضة والدافعة ، وكلها تقع في باب القوى الحافظة ، فيفيض الغذاء تحت تأثيرها إلى قوام مهيا لفعل القوى المخدومة .

كاملا أو كان عضوا - من العناصر بكمياتها وكيانيتها ، القسط الذي ينبغي له على أعدل قسمة .

والى هذا فانه لم يكتب بوصف امزجة منسوبة الى الابدان والاعضاء ، بل وصفت أيضا امزجة الاسنان ، والاجناس ، والبلاد ، والفصول ، والاهوية ، والسكان ، والاغذية ، والمقابر .

الافعال والقوى التي تخضعها

لكن هذه النظرية الجامعة إلى مكونات البدن لا تكفي لتفسير وظائفه ، بل علينا النظر إلى مكوناته على أنها تتحرك وتتغير وتشبه وتتميز وتنقسم وتنفصل وتتركب وتتحلل وتتزايد وتتناقص في دورة مستمرة هي الفصيل بين الحياة والجمود ، فما هي القوى المنجزة لهذه الافعال . ؟

لعل البحث عنها يكون أوضح إذا التمسنا من بعض الامثلة المستمدة من الصحة والمرض . ان أول الامثلة التي منسوقها مستخذها من عملق الخلق والنمو . بدأ ابن سينا مناقشته هذين الامرين بوضع مبدأ أساسي ، هو أن خام الخلق والنمو إنما هو الغذاء الذي يتطور تحت تأثير قوى من ثلاثة أنواع : قوة نفسانية وقوى طبيعية وقوى حيوانية^(١٨)

ثم قسم القوى الطبيعية إلى المولدة والمصورة

١ - والمولدة غايتها حفظ الجنس وهي من نوعين : نوع يولد مني الذكور ومنى الاناث ، ونوع يفصل القوى

(١٧) إن لغة حيوانية في هذا المجال ليس مشتقا من لغة (حيوان) ولكنه نسبة غير نياسية إلى لغة (حياء) ، كما أن مقابلة الإفرنجي "Animal" بهذا المعنى ليس مطعنا من "Animal" (حيوان) واما من "Animal" (الروح) .

(١٨) أما عن ثلاثة هذه المعلومات لطبيب فيقول ابن سينا عنها إن معرفتها أرفع العلم الطبي ولا يخبر طبيب جهلا .

ثانيتهما : أن النمو ليس مجرد الزيادة أو (الانزاق) .

فالاختلاف بين التغذية والنمو أو بين القوة الغذائية والقوة النامية واضح في ظواهر عدة يذكرها عبد اللطيف البغدادي^(١٧) حيث يقول : « انك ترى هذا الاختلاف في اللبن وقف بهم النشء واستمر فيهم فعل الغذائية وفي اللبن خاوت فيهم القوة الغذائية واستمر فيهم النمو ، بحيث ترى الواحدة منها قوية والثانية ضعيفة أو بالعكس . نرى مثلاً الصبيان الملوليين أو المبطلونين يطولون والشيوخ يجضبون ، ونرى القروح تسدمل والجراح تلتئم ، والعظام تنجبر في أيدان المسلولين » .

ونحن اذ نطلع على هذه الآراء ، لا بد لنا أن نعترف بأنها تتم على تحليل دقيق لمعاملات النشء والنمو والتطور وكأننا نطلع على آخر ما عرف عن اشتراك الوراثة (الجينات) المثلثة لكل جزء من الجسم في تركيب كروموزومات المني ، وعلى آخر ما عرف عن هرمون النمو وعن تباين أفعاله عن الأفعال التي لا ترمى إلا إلى مجرد زيادة الحجم أو الوزن ، واستقلالها إلى حد بعيد عن الحالة الغذائية ، بل عن اتجاه هذا الهرمون أحياناً اتجاهها عكسياً ، مثلاً في الأقزام البدان المصابين بتوقف وظيفة الغص الأمامي من النخامية أو بخلل في المراكز العصبية المسيطرة على هذه الغدة أو بقله إفراز الدرقية .

وباختصار فإنا نرى أن الغذاء يتحول إلى مقي في الانثيين (أي الغدة الجنسية) بفعل القوى العاملة على إبقاء النوع ، وبالتحديد بفعل القوة المولدة ، ثم تفصل القوة المولدة أجزاء المني التي استمدتها من جميع أعضاء الجسم وتزجها إلى أمجة جديدة تلائم أمجة الأعضاء

والقوى المخدمة جنسان : أولها جنس يتصرف في الغذاء لبقاء الشخص ، وهو بدوره يتقسم إلى قوتين : الغذائية والنامية .

الغذية : تحيل الغذاء إلى مشابهة المختلى ليعوض ما يتحلل منه ، وهي تورد الغذاء تارة مساوياً لما يتحلل ، وتارة أنقص ، وتارة أزيد ، ويتم فعلها بأفعال جزئية ثلاثة :

أولها : تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط .

وثانيها : الانزاق أي جعل الحاصل الغذائي جزءاً من العضو المختار .

وثالثها : التشبيه أي جعل الحاصل شبيهاً بالعضو من كل جهة ، في قوامه ولونه ، وهذا الفعل للقوة للمغيرة الكامنة في القوة الغذائية ، وهذه القوة الغذائية تخدم القوة الأخرى المختصة بحفظ الشخص وهي القوة النامية وهي التي تزيد في أقطار الجسم وفقاً للتناسب الطبيعي حتى يبلغ تمام النشء ، والنمو لا يحدث إلا بأن يزيد الوارد عن المتحلل ، إلا أن هذه الزيادة لا تعد دائماً نحو فإن السمن بعد الهزال في سن الوقوف ليس ينمو ، وإنما النمو ما كان على تناسب طبيعي في جميع الأقطار ليبلغ بالجسم تمام النشء ، ثم لا ينمو الجسم البتة بعد ذلك .

ويجدر بنا أن نتوقف لحظة لتأمل نقطتين :

أولاهما : أن القوة النامية لا تزول بعد سن الوقوف إذ تبقى منها بقية صالحة للصلة والاستظهار ، وبذلك المقدار يحصل جبر العظام ، وهذا أيضاً حال الجلد والعصب والعضل وغير ذلك من الأعضاء المولودة إذا قطع منها شيء .

(١٧) مقالات في الحواس وسائل طبيعية تأليف (عبد اللطيف البغدادي) ، دراسة وتحقيق د. بول غلوبيني ود. سعيد حيد ، سلسلة التراث العربي ، رقم ١٨ ، وزارة الإعلام بدمشق ، ١٩٧٦ ، ص ٩٥ - ١٢٢ .

- ٢ - أسباب تقع عند الانفصال عن الرحم
- ٣ - أسباب تقع عند قسط الطفل
- ٤ - أسباب تقع من الخارج كسقطه أو ضربة
- ٥ - أسباب تتعلق بالمبادرة إلى الحركة قبل تصلب الأعضاء
- ٦ - كثرة المادة وشدّة القوة الجاذبة
- ٧ - قلة المادة أو خطأ القوة الحائلة أو آفات طارئة من الخارج

أما بعد الولادة فإن القوى الغازية تستمر في تحوّل الغذاء إلى مشابة المغذي فتستبدل ما يتحلل وتزيد منه ، والقوى النامية تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي حتى يبلغ تمام النشوء . فتقف عندئذ عملية النمو وتستخدم أي فائض في الوارد عن التحلل إما في زيادة حجم الأعضاء وإما في تمويض ما يستقطع من الجسم كجبر الكسور والشام الجروح ، ولكن لا نمو حقيقي بعد إتمام النشوء

ثم إن عبد اللطيف البندادي عرض لملاحظة هامة وهي أن الحيوان والنبات لا ينامون في جميع الأحوال على وتيرة واحدة ، إذ أن النمو يظهر منه في بعض الاوقات مقدار كبير وفي بعضها مقدار أقل ، وفي البعض الآخر لا يكاد يظهر ، فقد يوجد بين أوقات النمو فترات سكون ، ولكنه أشار إلى أن الطبيعة في تلك المدة تعد المادة وتجهزها وتكمل نضجها حتى ما تظهر ما كان بالقوة إلى الفعل ، فإن وقع في فعلها خلل فإنما هو على خلاف ما تقتضيه سجيته ، فإذا ارتفعت العوارض جرى الأمر على ترتيب ونظام إلى متهي الكون والنياه .

ثم إن تواتر النمو يختلف حسب مزاج المولود لبيان بعضهم ينمو سريعاً في الطفولة ثم يكاد يقف في سن الصبا والشباب ، بينما البعض يولد قميئاً وينمو ثم عظمياً في سن الطفولة أو سن الصبا أو سن الشباب ،

عضواً عضواً ، ثم تسلط عليها القوة النضائية والطبيعية الحيوانية لتحويلها إلى معدنها ، ومن ثم تقع هذه المزجة تحت تأثير القوة المصورة الطابعة المخذومة من القوتين الغازية والنامية والتي تخطط الاعضاء وتشكل الأشكال والتجاويف والأوضاع والمشاركة والملاسة والخشونة .

وبهذا تفسر أيضاً الأمراض الخلقية أي أمراض التكوين ، فإنا رأينا أن مردها إلى مقي الولدين فهو بحكم مشاركة كل أعضاء الولدين فيه يحمل إلى الجنين أقباساً من صورهما ، وقد قسم ابن سينا وغيره هذه الأمراض إلى أمراض الشكل وأمراض المجرى وأمراض التجاويف وأمراض سطح الأعضاء وأمراض المقدار وأمراض العدد .

ثم إن ابن سينا فسر سوء الخلقة - مستمداً حجته من علم الجمل كما وضعه الفلاسفة - فصره بأنه انعدام التعادل أو التناقص بين الأعضاء فقال : إن سوء الخلقة هو الذي لا يتشابه مزاج أعضائه بل ربما تعاندت أعضاؤه الرئيسية في الخروج عن الاعتدال ، فخرج عضو منها إلى مزاج والآخر إلى ضده ، فإذا كانت بنته غير متناسبة كان رديثاً حتى في فهمه وعقله ، مثل الرجل العظيم البطن القصير الأصابع المستدير الوجه والهامة أو الصغير الهامة لحم الجبهة والوجه والعنق والرجلين وكأما وجهه نصف دائرة فإن كان فكاه كبيرين فهو مختلف جداً (عن الطبيعة) ، وكذلك مستدير الرأس والجبهة ولكن وجهه شديد الطول وورقته شديدة النغلظ وفي عينيه بلاءة حركة فهو أيضاً من أبعد الناس عن الخير (القانون : ١ : ١٢٠) .

وقسم ابن سينا أسباب تغيرات الشكل إلى :

- ١ - أسباب وقعت في الخلقة الأولى فقصرت القوة المصورة أو المغيرة التي في الخن عن تتميم فعلها .

القابلة . ومن هذا أن بعض الصبيان الذي يكون عيلا وطب البطن ردت سحته اذا أيقع أو صار في الشباب ، ويحدث الضد للبعض الآخر - وهذا حسب قول عبد اللطيف - اما لتصور القوة المغذية أو لضعف موضوعها من المولد أو لعارض عرض بعد ذلك ، أو من قبل فناء رطوبة أو قتلها أو انسداد بعض المجاري أو ضيقها أو أغذية رديئة أو أهوية أو مياه غير مناسبة ، وربما كان لرياضة فاسدة مجففة أو طرود حالات نفسية ، أو لرداءة لبن الرضاع ، أو لمرض المريض أو لفساد عضو من الأعضاء الرئيسية ، وإن كان هذا الأمر طارئا يمكن اصلاحه وإن كان من قبل أمر المولود فلا يسيل الى استرجاعه .

أما من ولد ضلوبا مهزولا فعمل وتحسنت حاله ، فسبب هذا أنه قد يتفق أسباب السمن للجنين ثم اذا ولد أهرزه بعضها أو كلها ففوز ، وقد تعوزه هذه الأسباب وهو في الرحم فإذا ولد استدفئت له^(١٤) له وتبيأت فسمن ، وقد تستقيم له بعد الفطام أو سن البلوغ وانتقال السن ، لأن الطبيعة في ذلك الوقت تنهض نهوضا مستأنفا ، وقد يحصل هذا في أية سن للانتقال الى أغذية ملائمة أو الى رياضة موافقة أو الى هواء أو ماء موافق أو الى فرح وتحسن الحالة النفسية وقد يكون من الانتقال من سن الشباب الذي من شأنه الحرارة الى سن الكهولة ، حيث تنقر الحرارة فيقبل التحلل وتضيق المسام ويكتث الغذاء في الأعضاء فيبرئ اللحم .

وقد يكون الهزال كذلك بسبب كثرة رطوبة المزاج وسدها للمجاري فيكون نفوذ الغذاء المعوض عا تحلل لضيق المجاري قليلا ، ويكون ذلك في سن الصبا مثلا فعند نبات شعر العانة تلهب الحرارة الغريزية وتجفف الرطوبات وتوسع المجاري وتجذب بقوتها الغذاء

والبعض الآخر ينمو متناسبا منذ الولادة الى آخر سن النشء .

ويفسر عبيد اللطيف هذا التباين تفسيراً يلائم النظريات السائدة ، فقال إن النوع الأول كثير الرطوبة وقليل الأرضية فينقاد للقوة النامية بسرعة وينمو في ابتداء النشء أكثر مما ينمو فيها بعد ، وأن النوع الثاني وهو الذي يولد قميئا ثم ينمو فيها بعد ، قليل الرطوبة كثيفا ، وكثير الأرضية صلبها ، فيستعصي على القوة النامية ولا يطبعها ، فإذا تمادى الزمان ضعفت المدة عن التضج فانتقلت للفاهل ، وأن النوع الثالث وهو الذي ينمو على وثيرة واحدة ، معتدل المادة ، كما أن بعض الصبيان يولد يبيع الصورة قميئا سمجا فإذا التحى حدث له نمو وجمال واعتدل .

ويفسر عبيد اللطيف القبح على أنه عدم تناسب الأعضاء وورادة السحنة وقلة التضارة . وأما القياة فهي حق الخلق وتقصان النمو ، وأما الحسن فهو اعتدال الأعضاء وتناسبها ، والتضارة وجود السحنة - وأما الجمال فهو عظم الصورة لتناسب الأعضاء وتجانسها .

وأضاف أنه قد يعرض لبعض الصبيان القبح وورادة السحنة وقلة التضارة والقياة ، فإذا راهق والتحى حصل له باللمحة اعتدال وتناسب ثم حصلت له التضارة لأن في سن الشباب يتسولد الدم وتقلب فيها الحرارة وتقل الرطوبة . ويحدث الجمال بالنمو الكائن عند الأنات مضافا الى التناسب الحاصل باللمحة مع التضارة .

وبالعكس فإن بعض الصبيان معتدل الشكل حسن الصورة فإذا التحى اختل التناسب ونقص الاعتدال وتعرض له القياة لفتور القوة النامية أو نفاذ المادة

(١٤) راسد : ميا ولكن راسد راسد .

ومنطق سليم ، ثم انه بالمتطق المجرد ، دون اللجوء الى المجاهر الالكترونية أو التحاليل الدقيقة ، استنبطت حقائق لاسمنا الا الدهشة من صحتها ودقتها مثل مشاركة كل جزء من أجزاء الجسم للمنى ، والفرقة بين النمو والالتراق ، ان ثاني مثل نسوقه لأفعال هذه القوى مستمدة من مرض الديابيطس ونحن اذ نستعمل لفظ ديابيطس فلما نستعمله عن قصد فان العرب استعاروه من اللفظ الاخرى Diabetes ومعناه جريان السوائل في الصنابير ، قال ابن سينا :

« ديابيطس هو أن يخرج البول كما يشرب في زمان قصير ونسبة هذا المرض الى المشروب نسبة زلق المعدة والامعاء الى المطعومات ، وله أساء باليونانية غير ديابيطس فقد يقال له أيضا دياسقوس ودياميس ، ويسمى بالعربية السلواة والذلولاب ، وزلق البول والمعر » .

ان كل هذه الاسماء تشير الى اندراب البول ويبدو منها أن الظاهرة التي اجتذبت انتباه القدامى انما هي فرط البول وماتبعه من عطش ، اذ يسترسل ابن سينا فيقول :

« وصاحبه يعطش فيشرب ولا يروى بل يبول كما يشرب غير قادر على الحبس البتة » .

لايشير هذا الاسم الى سكرية البول ، لاني معناه الحرفي ولاي ملدوله الاصطلاحي ، بل ان ابن سينا لم يدرك هذه السكرية ، وان كان قد ذكر حلاوة رائحة البول في بعض الحالات ونسبها الى المزاج الدموي ، كما نسب التانة الى الصفراوية ، والتانة المائلة الى الحموضة الى السوداء (القانون ، الكتاب الأول : ٢ ، ٣ ، ٤ ، في دلائل البول) .

ويمكن سبب عدم ادراكه حلاوة طعم البول في قوله :

فيخصب البدن حيثئذ ، وكثيرا مايتجدد الحسن عند الانبات لسببين : أحدهما ، وجود أمراض كامنة تقوى عليها الطبيعة اذا نهضت عند البلوغ ، وثانيهما ، أن يكون المزاج المولود كثير الرطوبة فيترهل للملك البدن وتضعف الأعضاء وآلات الهضم ويتكسر الدم فاذا انتعشت الحرارة الغريزية بسن البلوغ ونهضت لتكميل انفعالها وانتقال المزاج الى الحرارة واليبس ، صلبت الاعضاء وقويت .

وتناول عبد اللطيف كذلك النمو المحلي فقال في صده : انه قد ينتج عن احتكاك حربي مثل احتكاك يد النجار أو الحداد أو الخياط بالأتهم اذ أن الطبيعة اذ ذاك تدفع الى العضو فضلة يصلح بها ويعوض بها عما تحلل من الاحتكاك ثم عاد الى الامزجة والكيفيات ، فأضاف أن العضو بحرارة يجلب اليه أكثر مما اعتاد جره ، وأن الطبيعة تفعل ذلك في الأحوال الطبيعية كما تفعله في الأحوال العارضة وهذا في الأعضاء الباطنة والظاهرة جميعا ، كما يحدث في الكبد والطحال والقلب والرئة والدماغ والأشعية والأعضاء والعظم وغير ذلك .

اننا ازاء ما أوردها وما قد يراه البعض متاهة من الملاحظات غير المرتبطة بخيط ، والتأملات والاعتبارات التي تبدو تخيلية ، علينا أن نفصل بين أمرين : أولهما الواقع وثانيها الفرض ، فللملاحظات السريعة دقيقة وتفسيرها واقعي صحيح : نذكر منها شبه المولود بالوالدين وتفسير معاني الجمال والحسن والتضارة ، واستمرار النمو حتى انتهاء النشء ثم وقوفه ، وعدم انتظام النمو على وتيرة واحدة وتباينه في البعض عن البعض الآخر ، واستمرار ماسمي بالقوة النامية بعد وقوف النمو وتسببها في التثام الجروح وجبر العظام .

ان كل هذه الملاحظات الواقعية تنم على حساسة اكلينيكية مرفقة ، وقوة ملاحظة قوية وبصيرة عميقة ،

ولكن الاختلاف بين هذه الظواهر الثلاث لم يفت ابن سينا وإن لم ينتبه إليه أطباء أقل منه خبرة أو حدقا أمثال عبد اللطيف البغدادي ، فقد فصل هذا الاكلينيكي الفذ بين عجز الكلية عن احتجاز الماء وأفرد له أبويبا ، وبين السلس غير الارادي وتواتر التبول وأفرد لها أبويبا أخرى .

بل انه - عند وصفه الديابيطس - أضاف الى زلق البول عارضين خص بها هذا المرض اذ قال :
« وهو مرض رديء ربما أدى الى الدواب والى النك (الكتاب الثالث : ص ١٩ ، المقالة الثانية أو ٢ : ٥٧٦ » .

فلاق اذن ابن سينا غيره في تصنيف كثرة البول ، وخص الديابيطس بنوع من الكثرة يتميز عن غيره بالدواب والنك ، وتوصل الى تحديد سمات مانسبه اليوم بمرض البول السكري وان لم يدرك سكرية البول فيه .

ولنعرض الآن للأسباب التي أرتأها ابن سينا كفيلة بتفسير هذا المرض وهي المبينة على الرطوبات الاربع والقوى الجاذبة والماسكة والمافضة والدافعة التي أسلفنا ذكرها والتي قال عنها ان :
- القوة الجاذبة خلقت لتجلب النافع .

- القوة الماسكة خلقت لتمسك النافع وربما تصرف فيها القوة المغيرة له .
- القوة المافضة خلقت لتحليل مايجلب الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة له .

- القوة الدافعة خلقت لتدفع الفضل الباقي الذي لا يصلح للاغتذاء أو يستغنى عنه .

يقول : « وسبب ديابيطس حال الكلية اما لضعف يعرض لها واتساع وانفتاح في فوهات المعرى فلا ينظم ريثا تلبث المائية في الكلية .

« ومن الناس من يدخل في هذه الأجناس (أي الأجناس السبعة التي تؤخذ منها دلائل البول ، وهي اللون والقوام والصفاء والكثرة والرسوب والمقدار والرائحة والزبد) جنس اللبس والسطم ونحن اسقطناهما تفردا وتنفرا من ذلك (١ / ص ١٣٩) »

والظاهر أن الذين كانوا يلتمسون دلائل البول عن طريق الطعم كانوا قلة ، فقد وردت في « عنة الطبيب » للرازبي ، عند ذكر الأمور التي لانفع ولاطائل تحتها :

« لماذا يسأل الطبيب في التمييز بين أبوال الحيوانات والمياه المشابهة لها لوها ؟ ان التمييز بين هذه يكون بحاسة اللوق أو الطعم وعادة لايشم الطبيب البول ولايتلوقه .

ويلاضافة فان ابن سينا لم يذكر قيمة تلوق البول في باب الديابيطس ، وان كان قد ذكر مظاهر البول المختلفة كأشواع الرسوب ، وأصناف قوام البول ، وألوان البول وشفتونه أو عكارتة « فانه أغفل الطعم اغفالا تاما .

أدى الجهل بسكرية البول الى الخلط بين ثلاث ظواهر هي :

١ - فرط ادرار البول أي زيادته زيادة مطلقة وهذا ما يحدث في مرض البول السكري وكذلك في الديابيطس المليخ أو البريء الناتج عن ضعف فص النخامية الخلفي أو عن بعض أمراض الكلية

٢ - السلس غير الارادي الذي يحدث للصبيان والشيوخ والمفلوجين

٣ - تواتر تبول أقدار قليلة نتيجة لياج المجاري البولية أو انتهاءها أو فقرها أو وجود حصى فيها .

الحاصلة بعد امتزاج بساقطة ، اذا حدث منها شيء قبل نوعا وصورة زائدتين على الكيفيات الأولى ، وليسا هذه الكيفيات ولا المزاج الحاصل عنهما ، أي اذا حدث من الامتزاج كيفيات جديدة كالقوة المغناطيسية أو اللون أو الرائحة .

وقسمت درجات الأفعال إلى أربع مراتب :

للمرتبة الأولى ، هي أن يكون فعل المتناول في البدن فعلا غير محسوس إلا أن تكرر أو أكثر ، والمرتبة الثانية ، هي أن يكون الفعل أقوى من ذلك ، ولكنه لا يبلغ الضرر بالأفعال أو تغيير مجراها الطبيعي ، والمرتبة الثالثة أن يكون فعلها موجبا للضرر البين ، دون الافساد أو الاهلاك ، والمرتبة الرابعة أن يبلغ الفعل درجة الافساد أو الاهلاك وهذه خاصية الأدوية السامة .

ولنا أن نساءل كيف كانت تحدد كيفيات العقاقير وأمزجتها أذ لم يكن في وسع العلماء حتى العصر الحديث ادراك كيمياء العقاقير وأشباه الفلويات. التي تحويها وأفعالها على الجراثيم أو على حيوانات التجارب - عملوا في ذلك إلى طريقتين : طريقة القياس وطريقة التجربة ، وبني القياس على ما يتيسر في هذا العصر من وسائل التمييز وهي وسائل فيزيائية بحتة :

أولها التشخيص والتبريد ، فاستنتجوا درجة حرارة العقار أو برودته من سرعة الاحتراق والسهولة ودرجة البرودة من سرعة الجمود .

والثانية هي الاختبار بأعضاء الحس ، أبلغها دلالة هو اللسان ، فقالوا انه لما كانت جميع الاجسام المركبة من الاسطوانات الاربعة بنسب مختلفة ، صارت للأجسام خواص وطعوم كثيرة من قبل اختلاف هذه النسب . ولذا احتج إلى آلة يفرق بها بينها ، فجعلت هذه الآلة اللسان .

وقد يكون ذلك من البرد المستولي على البدن أو على الكبد وربما فعله شرب ماء بارد أو حصر شديد من برد قارس .

وأما لشدة الجاذبية لقوة حارة غير طبيعية . . . وهو الأكثر ، فتجذب من الكبد فوق ما يحتمله فتدفعه ثم تجذب الكلية من الكبد ، والكبد يجلب قبلها فلا يزال هنالك انجذاب متصل للمائة واندفاع ، وهو مرض رديء ربما أدى إلى الذواب واللق بسبب كثره جلبيه الرطوبات من البدن ومنعه إياه ما ينال من فضل الرطوبة بشرب الماء .

ومن هذا القول الأخير نستطيع تقدير أهمية ضياع الرطوبة في نظره ، وهو يعني الرطوبة الرابعة المداخلة للأعضاء الأصلية منذ ابتداء التشوه والتي بها اتصال أجزائها أي أنها عنصر تماسك الأنسجة الذي لا نستطيع الأعضاء البقاء دونها .

الأدوية . .

بدأوا الكلام عن الأدوية باعتبار أن فعل أية مادة هو نتيجة تفاعل طبيعتين ، طبيعة المادة وطبيعة البدن ، وبهذه الوسيلة الأنيقة وضع البدن والمقار في إطار واحد هو الذي يمكن من تقيمين أوجه التفاعل بينهما . وهذا ما أوضحه ابن سينا في قوله :

« ان ما يؤكل ويشرب يفعل في البدن من وجوه ثلاثة اما بكميئته واما بعنصره واما بجملة جواهره . أما الذي يفعل بكميئته فانه يبرد البدن ببرودته ويسخنه بسخونته من غير أن يشبه به ، وأما الذي يفعل بعنصره فانه يستحيل إلى صورة عضو من أعضاء الجسم أو صورة جزء منه إلا أن عنصره مع قبوله الصورة الجبلدية يحتفظ بكميئته ، مثل الدم المتولد من الحس فانه مصحوب ببرودة تفوق برودة الدم ، والدم المتولد من الثوم بالعكس . وأما الفاعل بالجواهر فانه يفعل بالصورة

والكيفية البسيطة التي يدركها اللسان تسعة وهي :

النضه والقابض والمقص والمالح والمزج والحريف والحامض والحلو والدمس وعرفوا كل واحدة منها :

١ - فإذا كان الشيء الذي يذوق من اللسان لم يفعل فيه شيئا ولا يمس منه بأذى أو بآفة عند لقائه سمي مسخ الطعام أو نضها ومثله مثل الماء والنشأ ، إذ أن جوهره لا يتحلل منه شيء يخالف اللسان فيدرك .

٢ - وإذا جفف اللسان وجمعه وعشنته سمي قابضا ، وأفعاله التكتيف والتصلب والخبس وينشأ عن برودة مع تركيب متوسط بين الغلظ واللفظ .

٣ - وإذا كانت أفعاله عمالة ولكنها أشد سمي فصفا ، وأفعاله العصر ، وينشأ عن غلظ ورطوبة .

٤ - وإذا فعل ضد ذلك فنبيل اللسان وجلا ما فيه حتى أنه أن كان قد لصق به شيء من الأشياء القابضة فسله وجلاه سمي مالحا ، وإذا اشتد فعله سمي بورقيا ، وأفعاله الغسل والتخفيف ومنع العفونة ، وينشأ عن مزاج حار وتركيب متوسط بين الغلظ واللفظ .

٥ - وإذا كان يهلو أكثر من جلاء المالح والبورقي ويخشن اللسان تخشينا مؤذيا سمي مرا ، وينشأ عن سخونة وغلظ .

٦ - وإذا أحدث للذا وأكلا مع حرارة شديدة سمي حريفا ، وأفعاله التحليل والتفتيح والتفتين وينشأ عن حرارة ولطف .

٧ - وإذا كان الذذع خاليا من الحرارة التي تحدثها الحرافة وكان مع ذلك يمدد غليانا سمي حامضا ، وأفعاله التبريد والتفتيح ، وينشأ عن برودة مع تركيب لطيف .

٨ - وإذا كان أذى لقي اللسان ، أصح منه ، وسكن أذى قد ناله ، ولمس خشونته وصار كاللحم ، فإذا كان لقائه مع استلذاذ من اللسان ين ، سمي حلوا ، وأفعاله الانضاج والتلين واكثر الغذاء ، وينشأ عن غلظ في التركيب ومزاج متوسط بين الحرارة والبرودة .

٩ - وإذا كان كالسابق من دون استلذاذ سمي دما ، وأفعاله التلين والأزلاق والانضاج قليلا ، وينشأ عن تركيب لطيف مع مزاج متوسط بين الحرارة والرطوبة .

وعلمنا أن نضيف أن هذه الكيفيات والأفعال لم تفهم على أنها مقصورة على اللسان ، بل على أنها تحصل داخل الجسم أيضا ، مالم يغير الجسم مايرد عليه ، بالتخفيف أو بالتحليل أو بالتغير في المعدة أو الكبد .

وقد يجمع طعمان أو أكثر في عصار واحد ، مثل الحرارة والقبض ويسمى هذا التركيب البشاعة ، أو المرارة والملوحة وتسمى الزعوفية ، والمرارة والحرافة والقبض في الباذنجان .

تلي الروائح المذاق في صحة الدلالة على قوى العقاقير ، والرائحة على الأكثر توافق الطعام لأن كل البخارات تؤثر في الحس مثلما تؤثر المذاقات ، من ذلك أن الحلو والأشياء الحامضة والحريفة كاللحم والبصل تنال حاسة الشم منها ما هو ليس أقل مما تناله حاسة المذاق ، ويفسر حنين بن اسحق بهذا أن أشياء كثيرة كالزبل والأطعمة المكنة لم يلقها الإنسان لأنه عرف طعمها من رائحتها .

وفي بعض الأشياء كالورد قد تخالف الرائحة المذاق ، والسبب في هذا أن مذاق الورد مركب من مسرارة وعفوصة ومائية ، بينما الجوهر المشعوم جوهر بخاري ينحل ويحمر من البخار المتصاعد من الأجسام

- والدھنية وهي الاحتواء على شيء من الدھن في جوهره .
- والتنشف وهو الییس بالفعل .
- والخفة .
- والثقل .



وبالإضافة الى الدلائل المتخذة من أعضاء الحس استنتجت القوى المجهولة من أفعال وقوى معلومة ، أي من الخبرة والاختيار .

هنا تبدو حدة ذهن الباحث الذي لا يقبل قوانين اللقياس الا بمحك التجربة فان ضعف هذه الوسائل والقوانين التي ذكرناها لم يفت القداسي ، وقد عبر ابن سینا عن هذا الرأي بقوله :

« ان قال الانسان في هذا شيئاً فاما يقوله على وجه التخمين . »

والتجربة كما وضعوا قواعدھا مثل غرضھا من التفكير المنطقي السليم المبني على الملاحظة ، بعد استبعاد كل ما يشوب قضايھا ، فان ابن سینا ، اذ قال : « ان التجربة انما تهدي الى معرفة قوة الدواء بالثقة » ، حدد لها شرائط سبعاً یجدر بكل محبر ان يحاذيھا دستوراً :

- ١ - يجب خلو الدواء من کیفیات مكتسبة كالتبريد أو التسخين .
- ٢ - يجب اجراء التجربة على شخص مصاب بعلة واحدة مفردة .
- ٣ - يجب تجربته على علل متضادة للحكم ان كان الفعل بالعرض .
- ٤ - يجب أن تكون قوة الدواء معادلة لقوة العلة فقد تكون قوة الدواء أضعف من قوة العلة فلا تؤثر فيها .

المشمومة ، ولذلك فان الروائح انما تحدث في أكثر الأمر عن حرارة ، وان كان جائزاً أن ينقل الهواء شيئاً من ذي رائحة من غير تحلل ، فهذا قليل .

واتفق العلماء على أن الحكم على قوى الأدوية من روائحها غير موثوق به ، بينما الحكم من طعمها موثوق به ، لأن الرائحة انما تدل على ما ينحل من الدواء من البخار ، والبخار لا ينحل من جميع أجزاء الشيء المشموم ، لأن هذا الشيء غير متشابه الأجزاء ، وحتى لو كان البخار ينحل من جميعها ، فان تحريكه لحاسة الشم ليس تحريكاً أوحده ، في حين أن اللسان يلتقي بجميع أجزاء الشيء الذي يذوق ، ولذا فان الحكم من الطعم أجزم وأوثق .

أما اللون فهو دون الروائح في صحة دلالة ، ولكنه ذو دلالة خاصة في النوع الواحد اذا اختلفت أصنافه ، فان ما يضرب منها الى البياض أقل حرارة مما يضرب منها الى الحمرة ، كما في البصل ، وأما الأسود فقد يكون قاتلاً .

وهناك أخيراً صفات ظاهرة أخرى تمت الى اللمس كاللطافة وهي الانقسام تحت تأثير القوى الطبيعية الى أجزاء غاية في الصغر ، ومن أمثلة اللطافة الزعفران والدراصيبي

- والكثافة عكسھا

- واللزوجة وهي قبول الامتداد دون انقطاع كالعسل .

- والحشاشة وهي القابلية للتجزئة بضغط يسير مع يیوسة وجمود .

- والسلان هو عدم الثبات على شكل واحد .

- والجمود هو صفة مالین یسائل من شأنه أن یسبل .

- واللصائية وهي حدوث اللزوجة عند الامتزاج بالماء .

ونرى العلاج يتم تارة بالغذاء وتارة بالدواء ، ولا أدل على هذا الاتجاه من التسلسل الملحوظ بين ما سمي غذاء ، وغذاء دوائيا ، ودواء غذائيا ، ودواء مطلقاً ، دوائياً .

فقد يتغير الشيء المتناول ولا يتغير البدن ، فإذا تشبه بالبدن كان غذاء وهذا تفسير مبسط - وإن كان كافياً - لعملية الاستيعاب التي نسميها (Assimilation) وسموها التشبيه ، وإذا لم يتشبه بالبدن كان الدواء المعتدل .

وقد يتغير ويغير البدن ، فإذا تشبه به كان غذاء دوائياً ، وإذا كان لم يتشبه به كان دواءً مطلقاً .

إذن فالفيصل بين الغذاء والدواء هو التحول إلى جوهر البدن .

ثم إنه من الشيء الوارد على البدن ما يقهره البدن نهاية القهر وهذا ما يسمى غذاء ، ومنه ما يقهر البدن غاية القهر ويسمى دواء ، ومنه ما يكون قاهراً للبدن في أول الأمر ثم يقهره البدن في آخر الأمر ، وهو الغذاء الدوائي .

الأمزجة المركبة :

ولنتظر الآن إلى الأمزجة المركبة وقد رأينا ما قيل عن المزاج الأول وعن المزاج الثاني الحاصل عن اختلاط العناصر .

وقد يكون المزاج الثاني قوياً أودعوا ، والمزاج القوي نتيجة اتحاد يحسر تفرقه على حرارة البدن الغريزية ، فالذهب مثلاً مركب من رطوبة ويس بلغ اتحادهما مبلغاً يعجز - النار عن التفرق بينهما ، ويسمى هذا المزاج - بالمزاج الموقق ، فإذا دخل مثل هذا المقار البدن بقي على

٥ - يجب مراعاة وقت ظهور الفعل ، فإن ظهر مع أول استعماله استنتج أنه يفعل بذاته ، وإن ظهر في آخر استعماله كان موضع شك .

٦ - يجب أن يستمر الفعل على الدوام أو على الأكثر وإلا كان الفعل بالمرض .

٧ - يجب تجربته على الإنسان فإن جُرب على غيره جاز أن يختلف .

وقد اختلف الأطباء في اعتمادهم على القياس والتجربة وانقسموا إلى أهل التجربة وأهل القياس .

قال أصحاب القياس إن رأي أصحاب التجارب غير صحيح لأن تأليف الأدوية يجب أن يكون بقياس فكري ، حسب قوى الأدوية ، وحسب العلل ، وحسب طبيعة العضو المعالج ، وحسب طبائع السن والمزاج والوقت من السنة وحال الهواء والبلد والمهنة والعادات والسبب الذي جعل كل دواء نافعاً أو ضاراً .

ولكن الحقيقة - كما يقول حنين بن اسحق - ، إن القياس يستخرج منه تأليف الدواء على حسب الأغراض ، ولكن التجربة تمتحن فضيلة الدواء المستخرج من القياس ، والأصلح أن تستعمل الأدوية التي امتحنت بالتجربة ، وإن اضطر الطبيب إلى دواء ، ألف لنفسه أدوية واستعملها إن كان لم يسبق له تجربتها .

غير أن هذا التعريف لم يميز فيما يرد على البدن ، بين الغذاء والدواء ، والحقيقة أن التمييز كان واضحاً ، إذ أننا نرى ابن سينا يناقش العقاقير كالأفيون ، والسموم ، والأغذية كالباذنجان واللحم ، في باب أوجد هو باب الأدوية المفردة .

بالانفاق والبحث غير المتعمد ، فجزبوهما ووجدوها فعالة ، وعلتهم عقولهم على ضرورة تأليف مثلها .

أما أصحاب القياس فإنهم قالوا إن هذه الأدوية ، إذا ألقت ، أعان بسائطها بعضها بعضاً ، وأن من الأدوية أدوية - وإن كانت مفردة غير صالحة لمداواة المريض - إلا أنها اكتسبت من التأليف قوة موافقة للمداواة .

ويحصر حنين بن اسحق مبررات تأليف أدوية مركبة في ستة اعتبارات :

١ - اختلاف قوة العلة ، مثلاً : إذا أردنا إسخاان البدن بدرجة معينة ، ولم نجد دواء مفرداً يسخن بذلك المقدار ، دعنا الحاجة إلى خلط دوايين ، أحدهما أسخن وثانيها أقل سخونة ، حتى يؤلف منهما دواء بالدرجة المطلوبة .

٢ - إن كثيراً من المقدرات لا يمكن استعملها دون خلط مع شيء آخر ، مثلاً إذا احتجنا إلى مرهم وجب خلط الأدوية بالزيت .

٣ - إصلاح ما لا يخلو منه كثير من الأدوية من الكيفيات الكريهة بإصلاح الطعم أو الرائحة .

٤ - كسر قوة الدواء الضار بشدة قوته .

٥ - مقاومة العلل التي تحتاج إلى قوى متضادة ، كالعلل التي تحتاج إلى ردع وتحليل معاً كالفلموني في تزينه .

٦ - حاجتنا إلى دواء عام واجد يستعان به لمقاومة عدد من العلل التي لم يستعد لها ، كالسوم ، وهذا كان الدافع إلى اتخاذ الترياق .

ما هو عليه ، فإن كان معتدلاً بقي إلى أن يعيد البدن إلى الاعتدال ، وإذا كان مائلاً إلى غلبة بقي على غلبته إلى أن يفسد صورة البدن ، وبالجملية فإنه إما يصدر عنه فعل واحد .

أما إذا كان المزاج رخوا فقد تفرق بسائطه عند فعل طبيعة البدن فيه ، ويبتعد بعضها عن بعض ، وقد تكون مختلفة القوى ، فيفعل بعضها فعلاً ويفعل الآخر ضده .

غير أن ابن سينا يضيف : « إذا قال الأطباء إن دواء كذا ، قوته مركبة من قوى مضادة فلا يجب أن يفهموا أن جزءاً واحداً يجعل حرارة وبرودة فإن ذلك لا يمكن ، بل هما في جزأين منه مختلفين هو مركب منها » .

ومن الأدوية المفردة ذات القوى المضادة ما هي أقوى امتزاجاً كالبابونج فلا يقدر الطبخ والغسل على التزريق بين قواها ، ومنه ما يقدر الطبخ على التفرق بينها كالكرنب الذي إذا طبخ في الماء تحلل منه الجوهر الجالي فصار ملاؤه مسهلاً ، وبقي الجوهر الأرضي فصار جرمه قابضاً .

وقد رأينا في صمد مرض الدبائيطس كيف كانت تطبق هذه النظريات في العلاج .

الأدوية المركبة :

والى هذا فقد اعتاد العرب خلط عقاقير عدة في دواء واحد ، ووضعوا هذه الأدوية المركبة نظرية متكاملة .

زعم أصحاب التجارب أن الأدوية المركبة ألقت حسب ما رآه الناس في المنام وحسب ما - وقع لهم

المشككون :-

سبق وما لحق بها ، وإن يحاول تحديد ما كان نصيب المعرفة والخصاصة من التقدم أو التأخر أو التطور بسببها ، فإنه لا عيب على « نيوتن » أن أقام نظرية الجاذبية الكونية التي دحضها « اينشتاين » ، « ولن يعيب « اينشتاين » في المستقبل أن تقام نظرية أقرب إلى الصواب ، فيما النظريات سوى محاولات ترمي إلى استنباط قوانين عامة من حصيللة المعلومات المجمعة في عصرها وتصحيح القوانين المأخوذ بها سابقاً ، فإنه من الطبيعي أن تكون النظريات وليدة عصرها ومتطورة مع تطوره .

ولذا فإنه من السذاجة والظلمة يمكن أن ننزري بالقدامى وأن نقول مثلاً إن ابن سينا كان فيلسوفاً ولم يكن طبيباً ، ونهمل الأوجه الإيجابية في إسهامه ، بل بالعكس فإنه علينا أن نتعرف بأن فلسفة ابن سينا الطبية - شأنها شأن فلسفة الرازى وابن النفيس وغيرهم - كانت مبنية بناء منطقياً عكسياً على مآيسر لهم من المعرفة ومن الملاحظات ، أى أنهم سعوا إلى الحق بالחס وليس بالوحي .

فإننا إذا ابتغيّا تتبع الغذاء من المعدة إلى الأنسجة لما وجدنا وصفاً أبليغ من وصف ابن سينا للربويات الذي أسلفنا ذكره .

وإذا اعتبرنا عمليات الأيض والتمثيل لما عثرنا على وصف أقرب إلى الحقيقة من الاعتراف بقوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ، وهى توافق مانعهم اليوم بمضخات البوتاسيوم والصوديوم والحمائر الهاضمة وكل ما نفسره اليوم بالوصلات الطاقية والوصلات الفوسفاتية والحمائر دون معرفة حقيقة كنهها .

ولا يقمّ معرفتنا أن نسمي القوة النامية هورمون النمو ، أو القوة الغاذية هورموناً ابتدائياً ، فإننا بكل تواضع علينا أن نتعرف بأنها تسميات تفسر ولا تبين .

وعلى الآن ذكر فئة هامة من الأطباء ، هؤلاء الذين شكوا في قيمة العلاج بالدواء ، فمنهم من اعتمد على الراحة وبيئة الغذاء والمناخ المناسبين ، كابن النفيس الذي روى عنه في « مسالك الأبصار » أنه ، إذا وصف لا يصف دواء ما أمكنه أن يصف غذاءً ، ولا مركباً ما أمكنه الاستغناء بفرد ، وكان ربما وصف القمحية لمن شكا قرحة ، والتطماح لمن شكا هواء ، والخروب لمن شكا إسهالاً . . .

حتى قال له العطار الشراي الذي كان يجلس عنده : « إذا أردت أن تصف مثل هذه الوصفات اتقمد على دكان اللحم ، وأما إذا قعدت عندي فلا تصف إلا السكر والشراب والأدوية » . ولهذا السبب فقد قال صاحب (المسالك) : « إن ابن النفيس على وقور علمه بالطب وإتقانه لفروعه وأصوله كان قليل البصر بالعلاج » .

ومنهم من بنى شكه على حجة كانت تبدو منطقية في ظاهرها ، وهي أن كل ما يبلغ المعدة لا يد له من أن ينفذ أولاً إلى الكبد ، ثم من الدم إلى جميع البدن ، فمن أين يجوز القول إن من الأدوية ما ينفع الكبد خاصة ومنها ما ينفع الطحال ومنها ما ينفع الكليتين .

وقد رد عليهم المؤمنون بقوة العقائير بحجج مستمدة من التجربة .

كلمة الختتام :-

ليس دور المؤرخ الحكم على صواب النظريات التي تواتر ظهورها مثل الأزل وحسبه أن يضعها في موضعها عما

سطحية وعلى القياس فإنهم - كما أسلفنا - أخضعوها لمحك الاختيار الذي وضعوا له دستوراً لا يقل إحكاماً عن أدق معاييرنا .

هذا ما يدعونا إلى تقديمهم وعدم التعالي عليهم بمعلوماتنا التي ما زالت - ولا تزال - ناقصة ، إذ علينا أن ندرك حقيقة مؤلة وهي أننا كلما تقدمنا خطوة وجدنا أمامنا جداراً يظهر خطوات ويزداد كثافة ومناعة ، كأن نهاية المعرفة محرمة علينا إلى الأبد .

لقد أوضحنا فيما سبق بعض الجوانب الواقعية فيما يبدو خليطاً من التخيلات والأحلام ، إلا أن هلع التخيلات والأحلام لم تتولد في فراغ ، وحتى إذا تولدت في المنام حسب قول أصحاب القياس فإنما تولدت فيه بقدر ما يعتمد الخيال والحلم على الخبرة والمنطق والانهماك في التفكير ، كما اعتمد حلم العالم (كيكولي) الذي أوضح له صورة جزيء البنزين التركيبية على خبرة وسابق تعمق في التفكير .

وإن كانوا قد بنوا ترسانتهم الدوائية على ملاحظات



المراجع

ابن أبي أصيبعة ، حيون الأبرياء في طبقات الأطباء ، ١٩٥٧ : دار الفكر

ابن سينا ، القانون في الطب ، طبعة بيروت : دار الفكر

عبد الطيف البنداسي : مقالان في الحراس ومساائل طبية ... دراسة وتحقيق الدكتور يول غيلزنجي والدكتور محمد مهله ، ١٣٩٢ - ١٩٧٢ ، الكويت : وزارة الإعلام .



أصول الكتابة العربية الشمالية وتطورها في ضوء

التفوق :-

ما من لغة يملك أهلها اسباب الزهو بها والحرص عليها كاللغة العربية ، ذلك أنها هي اللغة التي اختارها الله تعالى لينزل بها القرآن الكريم ، هدى للناس ورحمة . وعندما رتل سيدنا محمد ﷺ القرآن على الناس بلسان عربي مبين ، توثقت الرابطة بين لغته والدين الجديد ، مما جعل هذه اللغة لغة الدين والثقافة والدبلوماسية . وإذا تتبعنا الأبحاث التي أجريت في فقه اللغة التاريخي والمقارن وجدنا أن اللغة العربية أقرب الصور إلى اللغة السامية الأم التي اندثرت وتفرقت عنها مجموعة اللغات السامية^(١) .

وأول من استخدم هذا الاصطلاح هو العالم الألماني شلوتسر في عام ١٧٨١م ، وقد استخلص هذه التسمية من الجدول الخاص بأنساب نوح عليه السلام والموجود في التوراة (سفر التكوين - الأصحاح العاشر) ، ذلك الجدول الذي يسجل الصلات بين الشعوب المختلفة في صورة سلاسل أنساب تنحدر من أبناء نوح (سام وحام وياثف) .

وقد جاء جدول الأنساب لافتاً للنظر ، وهو أن مؤلفه قد بنى تقسيمه على اعتبارات سياسية وجغرافية ، أكثر من اعتماده على صلات القرابة والرابطة الشعبية ، مما جعل الشك يتسرب إلى بعض الباحثين في صحة ما جاء في هذا الجدول فيقول العالم تولدكة : إن مؤلف جدول الأنساب اعتمد على صلات الفينيقيين السياسية بالمصريين في نسبهم إلى حام . على الرغم من أنهم أقرب إلى العبريين للصلوات العنصرية واللغوية المتينة بينهم ، كما جعل العيلاميين من أبناء سام على الرغم من أن

الكتابات القديمة

سيد فرح رashed

(١) د. حسن ظاظا : الساميون واللغاهم ص ١١٩ .

لغتهم غير سامية ، وربما لأن كاتب جنود الأنساب وجدهم خاصعين للدولة آشور السامية ولا شأن للجنود باللغات .

لكن العالم بروكلمان يرى ان بني اسرائيل هم الذين اقصوا الفينيقيين عن نسبهم الى سام لأسباب سياسية ودينية .

وقد تعددت آراء العلماء واختلفت أقوالهم حول المهد الأصلي للساميين ، فبعضهم يزعم انه كان بلاد أرمينية على حدود كردستان ، وتزعم هذا الرأي المشرق الفرنسي رينان اعتمادا على ما جاء في سفر التكوين (١٠ : ٢٢ - ٢٤ ، ١١ : ١٢) .

وقد تزعم العالم جويدي الرأي القائل بأن المهد الأصلي للساميين كان جنوب العراق على نهر الفرات ، وقد اقام نظريته على اسس لغوية تجعل اصل الساميين في ارض الرافدين ، بينما يرى موسكاتي وشبرنجر وغيرهم ان الجزيرة العربية كانت نقطة الانطلاق للهجرات السامية (٣) ، وقد دلى موسكاتي على نظريته بأن وثائق التاريخ ليست الأساس الوحيد ، بل ان الأصول الاقتصادية والاجتماعية للصحراء تجعل سكانها من البدو ينزعون للهجرة الى المناطق الزراعية المحيطة . وهذا هو أصح الآراء ، وأقواها سنداً ، واكثرها اتفاقاً مع علم الآثار وحفقات التاريخ (٤) .

ومن المهم هنا ونحن نحاول ان تعالج هذا الموضوع ، نلاحظ ان الكثرة الغالبة من المشرقين تؤيد النظرية التي تقول : إن شبه الجزيرة العربية ، هي المهد الأصلي للساميين ومنها تنفقوا عبر التاريخ الى المناطق الزراعية في بلاد الرافدين وسوريا وفلسطين

والحبشة ، ووجود الساميين في شبه الجزيرة العربية أدى الى المحافظة العنصرية واللغوية . ومؤدى هذا كله أننا نتوقع العثور على أقدم الحضارات هنا ، واللغة العربية شاهد على صدق هذا الحكم ، فهي تشتمل على عناصر لغوية قديمة جداً بسبب وجودها في أماكن بعيدة في شبه الجزيرة العربية ، وكما يقول موسكاتي : « ان عرب العصور السابقة للإسلام حافظوا على حياتهم الدينية والاجتماعية وعلى الأحوال السامية القديمة أكثر من أي شعب آخر ، كما احتفظوا دون تغيير يذكر بالأحوال المادية لحياة الصحراء ، كذلك اشكال الطقوس المستعملة بين الساميين حتى بعد اقامتهم بين شعوب مستقرة تتم غالباً عن اصولهم البدوية (٥) » .

غير انه من المسلم به الآن لدى معظم المشرقين أن اللغة العربية قد احتفظت بكثير من الأصول السامية القديمة في مفرداتها وقواعدها ، وأنه لا تكاد تعادها في ذلك أية لغة سامية أخرى . ولقد وقفنا من هذه المقارنات على ان السبب في هذا يرجع الى نشأتها ويقائها في منطقة منزلة هي أقدم موطن للساميين ، فضعفت فرص احتكاكها باللغات الأخرى .

وقد وقفنا على نص هام جداً رواه عن الخليل بن احمد (المتوفى عام ١٧٥هـ) الأندلسي ابن سيده في معجمه المخصص في القسم الأخير الخاص بأسماء الاعلام من ان « كنعان بن سام بن نوح ، ينسب اليه الكنعانيون ، وكانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية (٦) » .

وكذلك ادرك الامام ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ) ان اللغة العربية والعبرية والسريانية متفرعة

(٣) د. رمضان جد التراب : صوره في لغة اللغة ص ٤٠ .

(٤) موسكاتي : الحضارات السامية القديمة ترجمة للدكتور بطوب بكر ص ٥٣ .

(٥) موسكاتي : المرجع السابق صفحات ٥٧ ، ٥٨ .

(٦) ابن سيده : المخصص ج ١٣ ، ص ١٢٧ .

١ - الأرامية القديمة :

أ - آرامية النقوش / أقدم نص فيها هو نقش زنجيري
ويرجع الى القرن ٩ ق . م .

ب - الأرامية السدولية / التي استعملت إسم
إمبراطوريات آشور وبابل وفارس (من القرن السابع
حتى القرن الرابع ق . م) .

وقد عثر على نقوش منها في شمال شبه الجزيرة
العربية في تباه ومدائن صالح (الحجر) وفي مصر .

ج - آرامية العهد القديم .

٢ - الأرامية الغربية :

أ - الأرامية النبطية / ومثلها نقوش مدائن صالح
(الحجر) والعلا ، وسلع (البتراء) (من القرن الأول
ق . م . الى القرن الثالث الميلادي) ، وكان الأنباط قد
أدخلوا الأبجدية الآرامية ثم طوّروها وحولوها من كتابة
منفصلة الحروف الى كتابة متصلة ، وعندهم أخذ العرب
الكتابة التي نستعملها اليوم ، وهو ما سوف نتعرض له
تفصيلاً .

ب - الأرامية النعمرية / ومثلها نقوش تدعر (من
القرن الأول ق . م . الى القرن الثالث الميلادي) .

ج - الأرامية اليهودية / ومثلها ما كتبه اليهود من
الترحوم والتسمود الأورشليمي والمدراش (من القرن
الثاني الى القرن الخامس الميلادي) .

د - الأرامية المسيحية / التي كان يستعملها نصاري
فلسطين بين القرنين الخامس والثامن الميلادي .

من اصل واحد ، فقال ما نصه : « ان الذي وقفنا عليه
وعلمناه يقينا ، ان السريانية والعبرية والعربية ، التي
هي لغة مضر ورومية لا لغة حبر ، واحدة تبدلت بتبدل
مساكن أهلها فحدث فيها جرس ... كذلك قال الامام
السبيلي (المتوفى سنة ٥٨١هـ) : « وكثيرا ما يقع
الاتفاق بين السرياني والعربي او يقاربه في اللفظ » (٥) .

وكان اليهود الأندلسيون المعاصرون لمؤلاء
المسلمين ، يتفقون معهم في هذا الرأي كما يبدو ذلك
جليا في مقدمة « كتاب الملح » في النحو العبري لأبي
الوليد مروان بن جناح القرطبي المعاصر لابن حزم .
ومؤدى هذا كله هو ان العربي في نظرتهم الى تاريخ
اللغات وتقسيمها ، اقدم بكثير من مفهوم البعض بأن
تقسيم اللغات كان يرجع في اوروبا الى القرن التاسع
عشر الميلادي .

وتنقسم اللغات السامية بصفة عامة الى مجموعاتعلى النحو التالي :

١ - السامية الشرقية وهي الأكديّة بفرعيها البابلي
والآشوري وهي عبارة عن نقوش مكتوبة بالحظ
المسماري ومن أهم هذه النقوش قانون حمورابي ،
وموطن هذه اللغة بلاد ما بين النهرين .

٢ - السامية الغربية الشمالية تنقسم الى اللغتين الكنعانية
والآرامية :-

أ - اللغة الكنعانية ويترفع عنها اربع لغات هي اللغة
المؤابية - اللغة الفينيقيّة واللغة العبرية واللغة
الأوجاريتية .

ب - اللغة الآرامية وتنقسم الى :-

(٥) رمضان عبد التواب : المرجع السابق صفحات ٤٣ ، ٤٤ .

٣ - الآرامية الشرقية :

أ - آرامية التلمود البابلي (من القرن الرابع الى القرن السادس الميلادي) .

ب - آرامية المصائب وهي تسمى اللغة المندائية أو المندعية (من القرن الثالث الى الثامن الميلادي) .

ج - اللغة السريانية (من القرن الثالث الى القرن الثالث عشر) . وهي لهجة آرامية قديمة نشأت في الرها بالقرب من حدود سوريا وهي اهم اللهجات الآرامية وأغناها في الإنتاج الأدبي والعلمي والفلسفي .

٣ - السامية الغربية الجبزية : وتنقسم الى :
أ - اللغة العربية :-

١ - العربية الشمالية / وهي لغة وسط وشمال شبه الجزيرة العربية ، وأمرقها وأخلدها العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم ومن لهجاتها الصفوية والحيانية والتمودية .

٢ - العربية الجنوبية / وتضم اللغات السبئية والمهينة والحيميية والحضرية القتبانية .

ب - اللغة السامية في الحبشة / الاثيوبية او الجعزية (اللغة القديمة المقدسة) وهي تعتبر من أحدث اللغات السامية وقد تطورت هذه اللغة ، وتفرعت عنها لهجات الأمهرية (اللغة الرسمية) والتجرية والتجريدية (وهما لغتا الحديث في المناطق الشمالية من الحبشة)^(٦) .

الخصائص المشتركة بين اللغات السامية

تتميز مجموعة اللغات السامية عن غيرها بخصائص وصفات مشتركة ، لعل أهمها الخصائص اللغوية . فبين اللغات السامية تشابه كبير في الأصوات والصيغ والتراكيب والمفردات ، وهذا يرجع الى الأصل المشترك لهذه اللغات .

ويقوم الأصل السامي في الغالب على أساس الصوامت « الحروف الساكنة » ، ويرتبط معنى المادة اللغوية في اللغات السامية بمجموع الصوامت التي تكون كسل مادة ، ومعظم الكلمات فيها تتكون من ثلاثة اصوات ساكنة . فمن خصائص اللغات السامية ، انك اذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها .

فاذا عرفت كلمة « كتب » التي تقوم وحدها على اساس وجود الأصوات الصامتة الثلاثة الكاف والتاء والباء - بهذا الترتيب - لاخرجت منها « كاتب وكتّاب وكتابة ومكتوب . . الخ » .

وكان ذلك بالإضافة مقاطع من حروف في صلب الكلمة او وسطها او آخرها لتتكون الصيغ الاسمية والفعلية ، وهذا يوضح لنا السبب وراء ترتيب معاجم اللغات السامية على حسب الجذور . كما انه لهذا السبب أيضا تميز الفعل في اللغات السامية بسلسلة من الأوزان المزيدة المشتقة من المعنى الأصلي .

والإعراب ظاهرة أصيلة في اللغات السامية القديمة

(٦) انظر تفصيلاً أكثر في تسمية اللغات السامية في المراجع التالية :

أ - د. محمود فهمي حجازي : علم اللغة العربية صفحات ١٣٢ - ١٣٤ .

ب - د. حسن طائف : الساميون ولغاتهم صفحات ١١٠ - ١٣٣ .

ج - كارل بروكلمان : لغة اللغات السامية صفحات ٦ - ٢٥ .

د - السيد يعقوب بكر : دراسات في لغة اللغة العربية ص ٢ - ٦٠ .

ومن خصائص اللغات السامية في التراكيب وجود الجملة الاسمية المركبة من مبتدأ وخبر ليس بينها فعل رابط ، إنما يحصل ارتباط الاسناد بعلامات الاعراب والتعمد العقلي . ويبدو ان اللغة السامية الأم لم تكن ذات جمل طويلة ، بل كانت الجملة بسيطة التركيب وتتميز بقصرها . وتوضع الجمل بعضها ازاء بعض مع ربطها عن طريق الواو . وهذا واضح في العربية القديمة والعربية في نصوصها القديمة ، ولكن يضي الزمن تعقدت الجملة في اللغات السامية الحديثة .

وهذه الكثرة الغالبة من الخصائص اللغوية للغات السامية التي اوردناها يفترض فيها طبقاً للمنهج المقارن انها ظواهر موروثية عن اللغة السامية الأم ، يصدق هذا على الأصوات وعلى الأبنية الصرفية وعلى التراكيب والمقدرات . فتلک الخصائص المشتركة ميراث سامي قديم^(١٠) .

وأغلب الظن ان اللغة السامية الأم قد عاشت في الجزيرة العربية ، وانتقلت الى بداية الشام والعراق واليمن والحبيشة مع الهجرات التاريخية المتتالية للساميين الأول من المهد الأصلي لهم^(١١) (الجزيرة العربية) ، وفي هذه المناطق تكونت اللغات السامية المختلفة . وهكذا استنتج المستشرقون - وفي مقدمتهم بروكلمان ورايت - أن العربية ناطقة بما كان في نطق السامية الأم ، ومؤدى هذا كله أن أوفى هذه الأبجديات واشدها

اندرثت في معظمها واحتفظت به اللغة العربية ، لانها أقرب اللغات السامية الى اللغة السامية الأم ، فاللغة العربية « لغة عاقلة تتغير ببطء » كما يقول المستشرق فرجسون A.Ferguson^(١٢) .

ويلاحظ في الجبر بالإضافة ، أن يكون المضاف خالياً من أداة التعريف التي تدخل على المضاف إليه .

واحتفظت اللغات السامية الجنوبية (العربية الشمالية والعربية الجنوبية القديمة والأثيوبية) بنمط خاص من الجمع وهو جمع التكسير بالإضافة الى الجمع السالم الذي يتميز بلاحقة في نهاية الاسم .

كما تتميز اللغات السامية بأصوات الحلق (في العربية الحاء والخاء والعين والغين والهاء والمهمزة) ، وهي الأصوات التي تخرج من الحلق ، كما تتميز بأصوات الاطباق او التضخيم (ففي العربية القاف والصاد والطاء والضاد والظاء) . وتتميز أصواتها في اتخاذ اللسان شكلاً مقعراً مطبقاً على الحنك الأعلى مع رجوعه الى الخلف قليلاً^(١٣) . لأن التضخيم او الاطباق يحدث بتوسعة التجويف الهوائي الذي يرن فيه الصوت . مما يسمى في علم الصوت من العلوم الطبيعية حيز الرنين (مثل حلبة العود وصندوق البيانو) .

واللغات السامية لغات اشتقاقية يندر فيها استعمال السوابق واللاحق مثل الانجليزية describe de + scribe بمعنى وصف^(١٤) .

(٧) طاول الحراف البريقية (١٩٦٤) للجلد الثاني ص ١٨٧ ب .

(٨) د . ابراهيم أنس : الأصوات للغوية ص ٥١ .

(٩) يعقوب بكر : دراسات في لغة اللغة ص ١٢ .

(١٠) راجع أ . لغة اللغة للدكتور عبد الواحد وفي صفحات ١٢ - ١٧ .

ب - الساميون ولغاتهم صفحات ١٧ - ٢١ .

ج - علم اللغة العربية للدكتور محمود حجازي صفحات ١٣٩ - ١٤٨ .

د - دراسات في لغة اللغة للدكتور يعقوب بكر ص ١٠ - ١٤ .

(١١) محمود فهمي حجازي : علم اللغة العربية ص ١٥٠ .

انطباقا على مخارج الساميين الأول هي ابجدية العربية الفصحى^(١٢).

هذه هي مجموعة اللغات السامية وتصلاتها المشتركة والتي تنتمي إليها لغتنا العربية ، ولعل الفرصة هنا سانحة لأوضح بين يدي القاريء في إيجاز آراء بعض العلماء العرب في نشأة الخط العربي ، حيث هناك من ضروب المعلومات الأولية التفصيلية ما ليس له أول ولا آخر ، ومنها ما لا يقوم على أسس علمية محددة ، فكان لا بد من الاحتكام عند المفاضلة إلى البحوث العلمية التي تعتمد على البراهين .

وفي نشأة اللغات يتأخر ظهور الخط وقتا طويلا بالنسبة لظهور اللغة نفسها ، لأنه إذا كانت اللغة طبيعية في الإنسان فالخط يعتبر خطوة حضارية صناعية كما يقول ابن خلدون : « إن الخط من جملة الصناعات المدنية المعاشية ، فهو ضرورة اجتماعية اصطنعها الإنسان »^(١٣).

بدايات الخط العربي :

أخذ العرب الخط عن الحيرة التي نقلته من الأتبار ، والأتبار عن اليمن ، أي أن الخط العربي اشتق من خط المسند الحميري الجنوبي ، وأيد هذه النظرية ابن خلدون^(١٤) ، كما ذكر حنفي ناصف في كتابه « تاريخ الأدب » ، وعلى رأينا هذا يكون الخط المسند من أصول الخط العربي^(١٥) . وإن كانت الدراسات المقارنة قد أثبتت أن الخط العربي لم يقطع من المسند الحميري أو

فروعه التي عرفت عند التموديين والصفويين واللحيانيين .

وقد رفض الدكتور يحيى نامي هذه النظرية وقال : « أن الخط العربي لم يقطع من المسند الحميري كما تقول هذه الرواية ، وليس هناك أية علاقة بينهما سوى أنها قد اشتقا من أصل سامي واحد . ويظهر من مقارنة هذه الحروف العربية القديمة التي تدل على أنها تختلف عن بعضها اختلافا شديدا^(١٦) .

ويرى الدكتور عبدالرحمن الأنصاري أن هذه النظرية خاطئة ويعمل ذلك بقوله :

« ولكن يبدو أن الخط الذي عرف في هذه المنطقة ، إنما عن طريق الشام خاصة ، وإن الطريق التجاري يسهل انتقال هذا النوع من الثقافة ، وأن هناك هي قبيلة بني عبد ضخم التي كانت تسكن الطائف وهي من القبائل التي يبدو أنها نزحت إلى هذه المنطقة بعد سقوط الأنباط والتدرجين ، ثم نجد الفساسة وقد سكنوا بادية الشام وكانوا على علاقة بالقبائل العربية في الجزيرة كالأوس والخرزج في يثرب (المدينة) ، ولا يستبعد أن يكون هذا من العوامل التي ساعدت على نزوح هذا الخط ، ولا ننسى أن فارس كانت تحكم اليمن إبان ظهور الإسلام ، وكانت دولة فارس تكتب بالخط الآرامي ، ولذلك فكان الطريق مفتوحا إلى دخول الآرامية إلى غرب الجزيرة من الجنوب إلى الشمال .

وتطور الخط الآرامي إلى الكوفي ثم إلى الكتابة التي تكتب بها في الوقت الحاضر ، وربما يريد علينا سؤال ،

(١٢) السفيون ولغاهم : ص ١٩ .

(١٣) مقدمة ابن خلدون : ص ٣١٨ .

(١٤) مقدمة ابن خلدون : ص ٣١٩ .

(١٥) حنفي ناصف : تاريخ الأدب ص ٥٩ .

(١٦) خليل نامي / أصل الخط العربي وتطوره ص ٤ (مجلة كلية الآداب - المجلد الثالث - الجزء الأول عام ١٩٧٥م) .

الخط العربي لم يقطع من الخط السرياني ولم يشتق منه ، بل هما نوعان مختلفان قد اشتقا من اصل واحد وهو الخط الآرامي المربع ، وما هذه الحروف المتشابهة والخصائص المتقنة التي نجدها في هاتين الكتابتين الا نتيجة لكونهما قد خضعا لظروف واحدة ، ومرا على أدوار متشابهة ، وذلك كما يتضح من هذه الكلمات السريانية وما يقابلها من الحروف العربية ^(١٧) .

وهكذا تعددت بين أيلينا الآراء في تحديد أصل الخط العربي ، فكان لابد من الاحتكام الى أحدث أبحاث فقه اللغة التاريخي المقارن ومن خلاله رجّح معظم المستشرقين نظرية اشتقاق الخط العربي من الخط النبطي . وبقي سؤالنا الأخير من هم الأنباط ؟ وكيف كتبوا نقوشهم بالخط النبطي حتى تطور الى الخط العربي ، وهل جاء ذلك من خلال بعض التغييرات التي نشأت تبعا لأزمة كتابتها ؟

فالنبطية لهجة آرامية كتب بها الأنباط نقوشهم حتى القرن الثالث الميلادي ، ومن الثابت انهم شعب عربي عاش في أقصى شمال الجزيرة العربية وجنوب الشام ، بعد ان هاجر من جنوب الجزيرة العربية المهد الأصلي لهم . وكانت أعظم فترات ازدهارهم ، هي الفترة الممتدة من القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الأول الميلادي .

هذا على الرغم من ان تاريخهم يرجع أبعد من ذلك ، وانهم كانوا قد اتخذوا سلع (البتراء) عاصمة لهم في القرن الرابع قبل الميلاد ، وهذا ما يؤكد استرايون الجغرافي اليوناني القديم ، وقد امتد نفوذ

لماذا اختار العرب الخط الآرامي مع ان حروفه لا تزيد عن اثنين وعشرين حرفا ، في حين ان حروف المسند كاملة ثمانية وعشرون حرفا ؟ .

الذي نعتقد سببا لذلك هو مرونة الخط الآرامي وقدرته على التكيف ، في حين ان الخط المسند يعتمد على الزوايا والدوائر .

وهناك أشياء يصعب تطويرها ، كما اننا نعتقد ان الخط الآرامي قد برز بشكل واضح بمنطقة حضارية افرقت عرب الشمال الذين قاموا بدور تجاري بعد سقوط دول جنوب الجزيرة العربية ، وهذا يمكن ان تفسر به كتاباتهم بالخط الآرامي وتركهم المسند ^(١٨) .

وهناك روايات تقول بان الكتابة العربية جاءت من الحيرة ، والحيرة كما نعلم كانت مركزا حضاريا يدين بالمسيحية ، وكان أهلها يكتبون الخط السرياني (الخط الحيري) ، ولقد وقفنا طويلا عند إحدى هذه الروايات ، ويرجع تاريخها الى القرن الثاني الهجري وهي مارواه البلاذري في كتابه الشهير « فتح البلدان » ونصه : « انه قبل ظهور النبي عليه الصلاة والسلام ، وضع ثلاثة من قبيلة طيء هذا الخط الذي اخذوه من السورديان في بقا ^(١٩) » ، وانه سرعان ما انتشر هذا الخط وتملكه أهل الحيرة والانيار ، وابتعروا جاموا بهذا الخط الى مكة المكرمة » .

والسؤال الذي يتردد هنا هل الخط العربي اشتق من الخط السرياني برغم تشابههما في بعض الحروف والخصائص ؟

ويجيب د . يحيى نامي اجابة قاطعة فيقول : « بان

(١٧) د . عبد الرحمن الخطيب الأنصاري : عناصر تاريخ الجزيرة العربية ص ١٧ .

(١٨) بقا هي بلدة تقع على نهر الفرات وعلى مقربة من الحيرة عاصمة القسطنطينية .

(١٩) يحيى نامي : أصل الخط العربي ص ٤ .

« ولد ، ضريح ، رهن .. » كما ان الكثرة الغالبة من اساء الاعلام التي ترد في نقوشهم ، هي اساء عربية مثل « وائل ، حوشب ، حارثة ، جذيمة ، عائذ ، وهب الله ، تيم الله » .

وكذلك تأتي الأفعال بمعانيها كما في العربية^(٢١) ، ومثال ذلك : « هلك ، صنع ، لمن » وبالإضافة الى هذا فقد وجد اثر النحو العربي في النقوش النبطية ، ودلينا الى ذلك ظهور اداة التعريف العربية « آل » في نقوشهم بينما لا تستخدم اللهجات الآرامية الأخرى للتعريف الا حرف الالف في آخر الكلمة للدلالة على صيغة التعريف (نقش مدائن صالح في عام ٢٦٧ م) . كما استعمل الأنباط الفاء للترتيب كما هي في العربية ونلاحظ انها غير موجودة في اللهجات الآرامية الأخرى ، ومثال ذلك : « وبنيه فبناته واولادهم »^(٢٢) .

ومؤدى هذا كله ، أن كل مظاهر التطور اللغوي التي اوردناها تؤكد بما لا يدع مجالا للشك ، أن أصل الأنباط قبائل عربية هاجرت من جنوب الجزيرة الى شمالها واختلطت بالآراميين ، وتأثرت بالحضارة الآرامية ثم دَوَّن الأنباط نقوشهم بالخط الآرامي الا انهم لم ينسوا لغتهم الأصلية ، أي اللغة العربية حيث كانت لغة حديثهم في الحياة اليومية .

ويعد هذا انتقل الى الكلام عن النقوش النبطية لتعبر على الخط النبطي في أزمنة مختلفة تمت خلالها بعض التطورات المحلية في كتابة الحروف ، لنعرف كيف انبثق الخط العربي من هذا الأصل ، وكذلك دراسة هذه النقوش دراسة مفصلة ، وأهمها النقوش التي

الأنباط السياسي شمالا حتى شمال دمشق ، وجنوباً حتى شمل مدائن صالح (الحجر) التي كانت عاصمة ثانية لهم . وقد قضى الرومان على استقلال الأنباط عام ١٠٦م ، وظلوا تابعين لروما عدة قرون ، ولا يعرف العلماء شيئاً عن تاريخهم قبل العصر الهلنستي .

وقد عاش الأنباط حياة رعية بالإضافة الى نشاطهم التجاري الكبير ، وكانت لغتهم العربية آنذاك لغة عليية منطوقة غير مدونة اي لم يكن لها خط فكتب الأنباط كما كان يكتب جيرانهم الآراميون ، فقد توثقت العلاقات المادية والثقافية بينهم في الشمال عن طريق التجارة . وكانت الآرامية لغة الحديث والتعامل اليومي ولغة الدبلوماسية في فلسطين والأردن وبلاد الشام وآسيا الصغرى منذ القرن السابع قبل الميلاد وحتى ظهور الاسلام حيث حلت محلها اللغة العربية .

فكان لزاماً إذن ان يتأثر الأنباط باللغة الآرامية ، حيث فرض عليهم نشاطهم التجاري التعامل بالآرامية مع غير العرب ، ولذلك كان من السهل على الأنباط ان يكتبوا نقوشهم باللغة الآرامية وأن يتأثروا بالحضارة الآرامية ، ولكنهم ظلوا يتحدثون باللغة العربية في شؤون حياتهم اليومية .

والأنباط إنما سموا بهذا الاسم لاستنباطهم ما يخرج من باطن الأرض ، ويروي حديث للنبي عليه الصلاة والسلام « لا تنبطوا في المدائن أي لا تشبهوا بالنبط في سكناهم وإنخاذ العقار والمك »^(٢٣) .

وتظهر عروية الأنباط من استخدامهم اللغوي ، فهناك ألفاظ تأتي بمعانيها العربية في نقوشهم مثل

(٢٠) لسان العرب : ج ٢ - ص ٢٨٨ .

(٢١) محمود حجازي : المرجع السابق - ص ١٨٢ .

(٢٢) يحيى ناصي : ص ٩ .

وقراءته بالحروف العربية كما يلي :

ن ف م ه د ي ح م ر ت د ي
ب ذ ه ل ه
أ د ي ن ت ب ع ل ه

وترجمته الى العربية : -

ضريح حورت الذي بناه لها أذينة زوجها .

ونلاحظ ان هذا النقش موغل في القدم واعتبره المستشرقون اقدم نقش نبطي ، ويرى د . يحيى نامي^(٢٤) ان هذا النقش غير مؤرخ لان كاتبه قريب العهد بالكتابة الآرامية في حين يلفت الكونت دي فوجيه النظر الى الشبه الكبير بين الخط المستخدم في هذا النقش وبين الخط العبري المربع والخط التنمري ، وهما ينتميان الى الخط الآرامي الذي كان سائدا في المنطقة في القرن الأول قبل الميلاد . كما يرى الدكتور نامي ان خط هذا النقش اقرب الى الخط المربع العبري منه الى الخط التنمري . وذلك لقرب حوران من فلسطين حيث كان يستخدم الخط العبري الآرامي .

ونعرض هنا بشيء من الاجمال بعض النقوش التي تعود الى القرون الثلاثة الأولى للميلاد ، وخاصة التي عثر عليها في مدائن صالح (الحجر) ، وذلك لانها كانت بعيدة عن النفوذ الآرامي ودخلت الجزيرة العربية المهده الأصلي للأنباط ، ومن خلال دراستها سنحاول تتبع تطور الخط النبطي خلال هذه القرون الثلاثة ، وأن نتبين الظواهر اللغوية التي اوردها قبل ذلك .

وجدت في مدائن صالح (الحجر) والعلا (ددان) وسلع (البتراء) وحوران .

وأما عن الكتابة النبطية فمن الممكن ان نتبين خصائصها ونتبع تطورها من خلال نقوش مدائن صالح في القرنين الأول والثاني الميلاديين ، وذلك لقربها من الموطن الأصلي للأنباط . تلك ناحية وناحية أخرى ، اننا نجد الكتابة النبطية تتطور بسرعة في طريق التحسن ، وذلك لما ظهر في حروفها من ميل الى الاستدارة مما اقدها للمسحة النبطية وقربها من الكتابة العربية الجاهلية ، ويظهر ذلك بوضوح في نقش التمارة (٣٢٨م) .

وفي خلال القرنين الخامس والسادس الميلاديين واصلت الكتابة النبطية اندثارها ، ولكن روحها بعثت في ابداع على صورة الكتابة العربية الجاهلية كما نرى في نقش زيد (٥١٢م) وحوران (٥٣٦م) .

ولابد هنا من اضافة تراها واجبة لدفعنا لسوء الفهم والتفاهم ، وتلك الاضافة هي ان احدا لا ينكر ان الصورة الأولى للخط العربي الجاهلي قريبة الشبه الى حد كبير من صورة الخط النبطي في مراحلها الأخيرة .

وارتكازا على تلك النتيجة الهامة التي مؤدها ان اصل الخط النبطي قد اشتق من الخط الآرامي ، وجب علينا ان نبدأ بتتبع تطوره من اقدم النماذج حيث يكون الشبه كبيرا بين الخطين النبطي والآرامي . واقدم نقش نبطي عثر عليه حتى الآن هو نقش السويداء في منطقة حوران^(٢٥) ونصه كالآتي :

נאמא דא חמת דא ננה אה
נאמא נאמא

(٢٣) عثر الكونت دي فوجيه الفرنسي على نقش للسويداء عام ١٨٧٧م في منطقة حوران .

(٢٤) يحيى نامي : ص ٣٦ .

٢- م ق ي م و ب ر م ق ي م أ ل د
ي ب ن هـ

٣- ل هـ أ ب و هـ ي ب ي ر ح أ ل و ل

٤- س ن ت ل ح ر ت م ل ك ن ب ط و

ترجمة النقش وتحليله :-

١ - هذا نصب تذكاري (قبر) لأب بن

٢ - مقيم ابن مقيمئيل الذي بناه

٣ - له والده في شهر أيلول

٤ - في العام الأول للحارث ملك الأنباط

وحتى نخرج من نصوص هذه النقوش بالمعرفة التي تعود على دارسي اللغات السامية بالفائدة ، ونجملنا نستطيع أحكاماً لغوية من خلال هذه المقارنة ، نجد لزماً علينا أن نكتب مرة أخرى نصوص النقوش النبطية بمواصل وأصحة بين الكلمات مع الالتزام الدقيق بشكل الحرف الأصلي كما جاء في النقش ، وذلك لأن معظم هذه النقوش كلماتها متراسة وملاصقة بعضها البعض بدون فواصل . وحتى تتم الفائدة سنكتبها مرة ثانية بحروف عربية بدلاً من الحروف النبطية .

فاذا وضعنا بدل كل حرف نبطي من هذه الأسطر الأربعة حرفاً عربياً تكون كتابة النقش كما يلي :-

١- د أ ن ف س أ د ي أ ب و

نقش الملا (٩٩ م)

١- د أ ن ف س أ د ي أ ب و

٢- د أ ن ف س أ د ي أ ب و

٣- د أ ن ف س أ د ي أ ب و

٤- د أ ن ف س أ د ي أ ب و

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١- د ن ه ك ف ر ا دي ع ب د ت ي م ا
ل ه ي ب ر

٢- ح م ل ت ل ن ف س ه و ي ه ب ن ك
ف ر ا د ن ه ل ا م ه

٣- ا ن ت ت ه ب ر ت ج ل ه م و
م ن ز م ن ش ط ر

٤- م و ه ب ت ا دي ب ي د ه دي
ت ع ب د ب ه ك ل دي ت ص ب ا

٥- م ن ٢٦ ب ا ب س ن ت ٢٥
ل ح ر ت م ل ك ن ب ط و

٦- د ج م ع م ه

ترجمة النقش وتحليله :

١- هذا القبر الذي شيدته (عملة) تيم الله ابن .

٢- تحلة (جمالة) لنفسه ثم وهب هذا القبر لأمه .








٣- زوجته ابنة جُلُوم منذ زمن توثيقه .


٤- كهبة (كهيلة - كمنحة) في يدعا لكي تعمل به
كل ما تريد .

٥- (وكان ذلك) في السادس والعشرين من شهر
آب من السنة الخامسة والعشرين (الحكم) الحارث
ملك الأنباط .





٦- المحبوب لدى شعبه .

شرح النقش وتحليله :

إذا تناولنا بالتفصيل نقش العلا (ق ٩ م) نجد أن
حرف الألف قد تطور تطوراً ملحوظاً ، حيث كان شكله
في النقش الحوراني  ، فاستدارت أضلاع المثلث
التي تكون شكل الألف وأخذ ذراع الحرف يتحرك حتى
التصق في أهل الشكل هكذا  ونلاحظ في
نقش العلا أن حرف الهاء قد تطور وأصبح يكتب
في أواخر الكلمات بهذا الشكل  في كلمة بناء
”  ” ب ن ه ، واستمرت كتابة
حرف الهاء كما هي في أواسط الكلمات  كما في
كلمة والده  أب وه ي
واستمر شكل الواو  كما كان شائعاً في الخط
العبري الآرامي المربع .

أما حرف الياء فقد استمر استخدامه في أوائل
وأواسط الكلمات بنفس الشكل الذي استخدم فيه في
نقش حوران  إلا أن شكله قد تغير
في أواخر الكلمات وأصبح على شكل رأس حماسة



وإذا انتقلنا إلى حرف اللام فنجد أن شكله قد أصبح
قريباً من شكله في اللغة العربية ، وذلك في أوائل
الكلمات  كما في لهو  وتطور شكله قليلاً في
أواسط وأواخر الكلمات فقاعدته أصبحت أكثر استدارة
وأما حرف الفاء فقد كان في نقش حوران
 وأصبح في نقش العلا  حيث استدارت
رأسه واقتربت من الغاء العربية .

وبما يجدر ملاحظته أن اسم مقيم قد ألحق به واو في

آخره  م ق ي م و د .

وذلك في آخر الاسماء التي تنونها العرب .

שקש מהאין חאלח (21 מ)

1. דע כפרה דא על אפאנו ג אמסור לנא
2. ולאלס ולמיאס ואלקו אמיאס ג...
3. אמסור ואלמיאס ואל דאיה אנא
4. לעכא עמרא דע תבא
5. כע ואל לעמרא ע אטא
6. דאמא נאן אטאק מאטאק וסא
7. דאמאק לעמרא דע כלא אמאק על
8. קמאק עמרא דאמאק אטאק אמאק
9. סא נאמא דאמאק עמאק דאמאק
10. עמאק כמאק

معجم ياقوت ، وهي اسم مؤنث كان شائعا في ذلك الوقت ويقابله في الفصحى « سلمى » .

- وجود أسماء عربية في هذا النقش مثل حميد ، حوشيب ، جزينة ، وسلم يدل على حرية الأنباط ، كما أن استخدامهم لكلمة «**١٧**» يدل على استعمالهم للواو العربية . كما أضافوا ضمير الجعم للغائبين الى كلمة ولد «**١٧**» ولذا أصبحت «**١٧**» وولد هدم «بمعنى أولادهم» ومن الواضح انها كانت تكتب «**١٧**» وليده

م ، ، بمعنى أولادهم كما جاء في نقش مدائن صالح المؤرخ في سنة ٤ ميلادية (٢٩) .

كما استخدم الانباط أداة النقي «لا ديك» في هذا النقش مثل استخدامها في اللغة العربية ، ومثال ذلك ما جاء في السطر الخامس «لا ديك له صر»
ولاً لم ق ب ر بمعنى «ولا يدين» .

.. واذا أمعنا النظر في اسم حشيكو ١٦٩ F١٧

ج ش ي ك و ه السلي ورد في السطر الأول ، نجد أن
جوسن قد اعتبر الحرف قبل الأخير كافا ، حيث يشابه
شكل الحرفين الباء والكاف تشابها كبيرا وهما في الأصل
أقل تشابها (٣٠) ، لذلك نجد أنه من الأصوب أن
نعتبره باء والواو الأخيرة للتونين .

- كما أسلفنا ، وعلى ذلك يقرأ هذا الاسم « حُشَيْب »
وهو من الأسماء العربية .

واذا تتبعنا تطور شكل الحروف في هذا النقش لا نجد فيه أي أثر للألف النهائية « 𐤀 » وإنما يستخدم

٦- روح لمن اصدق باصدق
ومن

٧- (حي) يعقود كعير دنه فلأا
يتي له .

۸- قیّم بىرح اىر سىت
ازبىن لىرت.

۹-ملك نبطو رحم عمه روم
(و) عبد عبدت ب س ر ل ی

ترجمة النقص وتحليله :

١ - هذا القبر الذي صنعه حُشُوب بن حُمَيد لنفسه

٢ - ولأولاده ولجزئية وسَلَمَ (سلامو) أخواته بنات

٣ - حميد واولادهم ولا يسمع لاي انسان

٤ - أن يكتب على هذا القبر أي شيء

• - ولا تدفن فيه أي انسان

٦ - ضرب عنهم إلا إذا كان حقه بحقهم

٧- والذي يعمل غير ذلك فلن يكون عنده

٨ - إذن بهذا ، في آيار من السنة الاربعين لحارثة ملك

٩ - النبط المحبوب لدى شعبه

(صنعه) روما وعهد هبنت المثالين

ومن الملاحظ أن حروف هذا النقش مرسومة بالمال إلى حد كبير ، فهناك قليل من الصلصات في بعض جهاته زادت من صعوبة قراءته ، فاختلقت قراءة جوسن وسيفانيك هن قراءة كوربوس (Corpos وهي مجموعة النقوش السامية لفرنسا) في بعض النقاط ، فعل سبيل المثال كلمة سلامو ١٢١٤ من ل و التي

جاءت في السطر الثاني قالت عنها مجموعة النقوش
السامية كوربوس أنها تعني « سالومي » وهي
تقابل كلمة « سلم » في اللغة العربية التي وردت في

وكتابة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١- دنه كفرا دي لمجى روج
جرعأ بؤ

٢- مجى رو له ولأجره دي ي
تق برون

٣- بـه لح لم أص دق باص دق
ودا بى وم

٤- عـس ره وش بع هـ بـس ي و
سـنـت حـمـش لـرـبـالـ

٥- مـلـك دـبـطـو

معنى النقش باللغة العربية :

١- هذا القبر الذي لمجى شجرعأ ابن

٢- مجرله ولديته من بعده وهم الذين يدنون

٣- فيه الى الابد وأصحاب الحق (الورثة) أصحاب

الوصية) وهذا في اليوم

٤- السابع عشر من شهر سيوان من السنة الخامسة

لربيل

٥- ملك الأنباط .

كتابه الشكل الأول « ك » في أوائل وأواسط الكلمات
وفي أواخرها .

أما حرف الهاء فقد استقر على شكل الأبريق « هـ »
بينما لم يستقر في النقوش السابقة على شكل معين ، فهو
يتذبذب بين الشكل المقفول والمفتوح وقد استقر شكله
هائيا على شكل الأبريق في النقش الذي سورد بعد
ذلك .

كما نلاحظ أن حرف الهاء « هـ » قد احتفظ بشكل
الهاء التجمرية ، وذلك حتى لا يحدث خلط بين الهاء
والهاء النبطية .

كما أن شكل الراء « ر » قد اتخذ شكلا موحدا في
أوائل وأواسط الكلمات إلا أن شكلها في نهاية الكلمات
قد أصبح هكذا « ر » وابتعد عن شكل رأس
الحمامة .

وكذلك اتخذ شكل الفاء شكل الفاء العربية « ف »
ونجد ذلك في كلمة « فرعأ ك ف راء »
في السطر الأول . أما شكل اللام فقد بدأ يأخذ
شكل اللام العربية ، وهذا واضح في كلمة
« فرعأ م ل م و » (سلامو) (سلم) .

نقش مدائن صالح (٧٦ م) :

١- راء كرك راء لمرعأ حرك ل

٢- لمرعأ لى وكرك راء فرعأ راء

٣- لى لمرعأ كرك راء كرك راء

٤- فرعأ فرعأ فرعأ فرعأ فرعأ

٥- راء لمرعأ

وإذا عحصنا هذا النش بذكره ، تبين لنا أن الكتابة
النبطية قد تطورت فيه تطوراً كبيراً ، حيث زادت
الأبجدية بين حروف الكلمات ، وذلك واضح في كلمة
« **المحجور** » لمجى روم لمجى روم لمجى روم التي تميزت
بإتصال خمسة أحرف فيها بالأبجدية ، وهذا يتم عن
تطور ملحوظ .

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

۱- مسلم بجزرت پر ندر

۲۔ فہرست ۳۶ لرب ال

ومعنى النقش بالعربية كما يلي :

۱۔ سلام بجزرة (بجزرت) ابن نلر

٢ - في السنة السادسة والثلاثين ليرشول

عثر جوسون وسافانك على هذا النقش في مدينتي
صالح (الحجر) وهو مؤرخ في سنة ١٠١٧ م ، والاسم
وندر : جليدي في النقوش البنطية ويقول جوسون
وسافانك أن تحليله سهل فهو يقابل في العربية وندر :
وفي السريانية وندر : كما نجد مقابله في النقوش
العنقودية وندر : وهذا النقش رغم قصره فهو هام من
الناحية التاريخية لأنه يثبت أن الملك ريشل الثاني حكم
إلى سنة ١٠١٦ م (٣٣) ولكن يرى د . يحيى ناسي أن
كلمة ندر 𐤏𐤍𐤔 تبدأ بحرف الباء وتدل ذلك ترجيحاً
إلى ندر (٣٣) . وظك نظراً لشابه الباء والنون في
لغات الكلمات .

نلاحظ أن حرفي الدال والراء يتشابهان في النطق
تشابها كبيرا ، وقد أدرك ذلك جوسن وقال ان كلمة
«حجر» م ج ر و ، اذا اعتبرنا حرفها
قبيل الاخيراء ، فهي تعني اسم شخص جديد ويطلق
اسم مجري في اللغة العربية ، كما جاء في كتاب الأغاني ،
أما اذا اعتبرنا الحرف قبل الاخير في هذه الكلمة دالا ،
فهي تعني اسم قبيلة ويطلق اسم مجيد في اللغة العربية
كما جاء في معجم ياقوت (٣١) .

ويبدأ أن حرف الألف (ك) قد استمر كما هو
يستخدم في أوائل وأواسط وأواخر الكلمات دون تغيير
بذكر.

كما أننا نلاحظ أن شكل حرف الباء الهالي «**ب**» قد استخدم في وسط كلمة «**لأب**» في السطر الخامس من غير ما هو مذكور في حين استعمل حرف الهاء ذو الشكل المفلق «**هـ**» مستخدماً دون تغيير يذكر.

وقد استخدم الشكل القديم لحرف اللام «**ل**»
في آخر كلمة «**ل**» وبأل «**ل**» في السطر
الرابع، كما اقتصر استخدام شكل اللام «**ل**» على
أوائل وأواسط الكلمات.

نقش مدائن صالح (۱۰۷ م) :

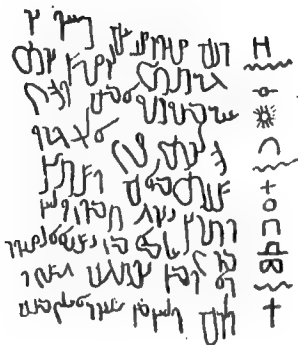
177. 2 572 045 -

הנחת בן עקיבא

(٣٦) جوسن وسالونك : ص ١٨٣ .

(٣٢) جوسين رسالتيك : ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(۳۳) مجله نای: ص ۵۷.



نقش مدائن صالح (٢٦٧ م)

وقراءة النقش بالحروف العربية كما يلي :

١- دنه ق بور ص ن ع ه ك ع ب و
ب و

٢- ح ر ت ل ل ق ص ب ر ت

٣- ع ب د م ن و ت و أ م ه و ه ي

٤- ه ل ك ت ف ي أ ل ح ج ر و

٥- م س ن ت م ا ه و س ت ي ن

٦- و ت ر ي ن ب ي ر ح ت م و ز و ل ع ن

٧- م ر ي ع ل م أ ي ش ن أ أ ل ق ب و ر

٨- د أ و م ن ي ف ت ح ه ح ش ي و

٩- و ل د ه و ل ع ن م ن ي ع ي ر د أ

ع ل ي م ن ه (٣٤)

ترجمة النقش وتحليله :

١- هذا قبر صنعه كعب ابن

٢- حاروة للقيض بنت

٣- حيد مئة أمه وهي

٤- قد هلك (ماتت) في الحجر

٥- في سنة مائة وستين

٦- واثنين في شهر محرم ولعن

٧- رب العالمين كل من يغير هذا القبر

٨- وكل من يفتحه حاشا (سوى) و

٩- ولدها ولعن كل من يغير ما عليه (من كتابة)

هذه هي قراءة لیتسیرسکی ، أما قراءة جومین
وسايناک فتختلف في قراءة الكلمة الثانية من السطر
الثاني كما يلي :

ح ر ت ل ر ق و ش ب ر ت و قراءة
هذه الكلمة ربما تتفق مع شكلها في النقش ، إلا أنها
تختلف كتابة الكلمة في النص الثمودي المنشور في الجانب
الأيمن من النقش . ولكن قراءة لیتسیرسکی تتفق مع
قراءة النص الثمودي لهذه الكلمة (ل ق ص) .

ونحن نرى أن قراءة الكلمة كما كتبها لیتسیرسکی
صحيحة ومطابقة للنقش الأصلي ول ق
ص **لرمر** ، ، هذا على اعتبار أننا تصورنا
أن كاتب النقش كتب اللام بسرعة والحق بها لاما
أخرى للجرجرسبقها ، أما حرف القاف فواضح وبه
حرف الباء **و** ، ثم حرف الصاد **ك** ، الذي فقد
طرف ذراعه المتدنية لسرعة الكاتب ، وحل ذلك
تكون قراءتي للكلمة ل ل ق ي ص باضافة حرف
الباء الى قراء لیتسیرسکی .

وأود أن ألفت النظر الى أن هنالك من ضروب
المعلومات في هذا النقش ما جعله من النقوش الهامة التي
يحسن بنا أن ندرسها بعناية ، فهذا هو أول نقش نبطي
تظهر فيه أداة التعريف العربية « آل » وهذا واضح في
الكلمتين التاليتين :

(السطر الرابع **ك ل ح ج ر و**)
(السطر السابع **ك ل م ر ن ق ب و ر**)

بالاضافة الى ذلك فقد امتلأ النقش بالكلمات
العربية ، مثل :

صنع (في السطر الاول **ل د ل** من ع هـ)

هلكت (في السطر الرابع **ك ل ر د ل ك ت**)

في (في السطر الرابع **ك ل ر د ل ك ت** في)

لن (في السطر السادس **ل م ن ع ن**)

من يفتح (في السطر الثامن **ك ل م ن ع ن**)

م ن ي فت ح هـ)

ولها (في السطر التاسع **ك ل م ن ع ن**) ولدهـ ،

يغير **س ر و ر** ي غ ي ر)

ونلاحظ استخدام كلمة **لرمر** ق ب و ر التي

يبدو أنها سريانية بدلا من **ك ر ك** ك ف ر أ

النبطية ، وهذا استخدام غير شائع في النقوش النبطية

ومن الغريب أن يلحق كاتب هذا النقش الواو في نهاية

الأحلام المركبة (السطر الثالث **ع ن د و ر و**)

ع ب د م ن و ت و) عوضا عن الباء التي ترد في

معظم الاسماء النبطية المركبة التي من المحتمل أنها كانت

لاشباع الجرجر ، ومثال ذلك تيم الله كانت تكتب تيم الهي .

وعندما نتبع تطوّر الحروف في هذا النقش نجد أن

حرف الألف استمر كما هو بدون ألف نهاية **ك** ،

إلا أن ذراعها استطال أكثر مع صغر شكلها البيضاوي

أكثر من النقوش السابقة ، أما حرف الباء فقد اقترب

جدا من الباء العربية .

ومن الملفت للنظر أن الحاء أصبحت تشبه الحاء

العربية وكذلك الجيم التي ظهرت وكأنها جيم عربية

وذلك باضافة شرطة صغيرة إلى ذراعها العلوي تميزاً لها

عن الحاء ، وذلك واضح في كلمة الحمبر في السطر

ونلاحظ أن شكل حرف الباء في هذا النقش يماثل باء مدائن صالح والعلما ، غير أن كاتب هذا النقش استخدم شكل **𐩁** في أواخر الكلمات مثل هرب **𐩁** هرب ، وهي بذلك قد اقترنت من الباء العربية إلى حد كبير .

أما حرف الدال فقد تغير شكله إلى هذا الشكل **𐩃** ونجد مثلاً لذلك في كلمة **𐩃𐩁** ذوي السطر الأول ، وكذلك تغير شكل حرف الراء إلى نفس شكل حرف الدال إلا أن ساقه قصيرة نسبياً ، ومثال ذلك كلمة **𐩃𐩁** رب في السطر الأول أيضاً .

وإذا نظرنا إلى حرف الهاء فنجد أنه تغير في نهاية الكلمات تماماً وأصبح يشبه الهاء العربية النهائية تماماً ، ومثال ذلك كلمة **𐩃𐩁** كل هـ في السطر الأول ، ونلاحظ في هذه الكلمة أيضاً تطور حرف الكاف الذي اقترب كثيراً من الكاف العربية ، ومن الواضح كذلك حرف اللام قد أصبح يشبه اللام العربية .

وكما نجد أن حرف الواو قد أغلق رأسه وقصرت ساقه وأصبح يشبه الواو العربية تماماً فيما عدا سالي الواو التي لو استندارت جهة اليسار لأصبحت الواو العربية على وجه التحديد ، ونجد ذلك واضحاً في كلمة **𐩃𐩁𐩃** ن زو في السطر الثاني ، ونلاحظ كذلك في هذه الكلمة أن حرف الزاي لم يطرأ عليه أي تغيير ، وربما حتى لا يلتصق مع اللام والتون .

ونجد كذلك حرف الياء النهائية وقد تغير وأصبح

وإذا وضعتا حرفاً عربية عوضاً عن الحروف النبطية وتقلنا هذا النقش حرفياً ، وحتى نتبين المفردات والجمل العربية التي جاءت فيه نستعمل الحروف بعضها ببعض ، لجاءت كتابته على النحو التالي : -

١ - تي نفس مر القيس بن عمرو ملك العرب كلها ذو أسر التيج .

٢ - وملك الأسدين وزرو وملوكهم وهرب ملحجو عكدي وجاء .

٣ - بزجي في حيج نجرن مدينة شمرو ملك معدو ونزل بنيه .

٤ - الشعوب ووكلهن فرسو لروم فلم يبلغ ملك ميلغه .

٥ - عكدي . هلك سنة ٢٢٣ يوم بكمولك بلسعد ذو ولده .

ترجمة النقش وتحليله : -

١ - هذا قيس امرئ القيس بن عمرو ، ملك العرب كلهم ، الذي حاز التاج .

٢ - وملك الأسدين وزراً وملوكهم ، وهزم ملحج بقرته وجاء .

٣ - إلى بزجي (أو بزجي) في حيج مدينة شمرو ، وملك معداً وأنزل (قسم بين) بنيه .

٤ - (أرض) الشعوب ووكله الفرس والروم ، فلم يبلغ ملك ميلغه .

٥ - من القوة . هلك سنة ٢٢٣ في اليوم السابع من كمولك (كانون الأول) .

فليسعد السدين وليسعد (أي ليسعد) نسله وذريته (٣٥) .

(٣٥) راجع على عبد الواحد والي : لغة اللقح ص ١٠٠ .

أسرائيل ولغشون : ترقيق اللغات السامية ص ١٩٠ .

يحيى لامي ص ٧١ .

حفي ناصف : صفحات ٥٩ - ٦٠ .

نخيل الى الأخذ برأي ليمان وذلك بعد دراستنا لهذا
النقش دراسة وافية ووقوفنا على حرية التراكيب والصيغ
كما هو واضح من مقارنة النص المكتوب بالحرuf
العربية وترجمته العربية .

بينما يرى الدكتور رمضان عبد التواب استناداً الى ما
ذكره ولغسون ، أن هذا النقش ليس عربياً خالصاً ،
وأن الذي دعا هؤلاء المستشرقين الى نسبة هذا النقش
الى اللغة العربية ، هو أنهم وجدوا فيه بعض خصائص
العربية (٣٨) .

ثانياً : نقش زبد (١٢٧ م) :

يتميز هذا النقش بأنه مكتوب بثلاث لغات هي
الرومانية والسرانية والعربية ، ويرجع تاريخ كتابته الى
عام ١٢٧ بعد الميلاد . وتقع في المنطقة الواقعة بين
تسرين ونهر الفرات والى الجنوب الشرقي من مدينة
حلب . ويستقصر حديثنا عن القسم العربي من هذا
النقش ، ونظراً لأن قراءته غير مؤكدة - لغموض بعض
كلماته - فقد اختلف المستشرقون في هذه القراءة .

وقراءة لتفسير سكي :

١ - (يس) م الاله شر حو بر

مع قهو و... بر امر القيس .

٢ - وشرحو بر سعدلى وسترو

وشرحو بتيمبي .

أما قراءة ليمان :

١ - (بصر) الاله شرحو بر أمت مغو وطي بر مر
القيس

٢ - وشرحو بر سعدو وسترو وشرحو بتيمبي

شكله ؟ كما في كلمة ع٢٤٤ عك دى
حيث يتقرب شكلها من الياء العربية .

أما حرف الميم فقد استبدلت ذراعها العليا هكذا
و. وهذا واضح في كلمة م٢٥٥ م وفي السطر الأول
وشكلها على هذه الصورة يشبه الميم العربية باستثناء
ذراعها العلوي . كما أن حرف الفاء أصبح يشبه الفاء
العربية تماماً إذا ما قصرت صفها ونجد ذلك في كلمة
ن٢٩٠ ن ف س . كما أن حرف القاف تطور في
هذا النقش وأصبح ٢ كما في كلمة ٢٢٤٤
أ ل ق م س وهي تشبه القاف الكوفية . أما حرف التاء
فقد عادت الى شكلها القديم في نهاية الكلمات
ومثال ذلك في كلمة ٢٥٥ م دى ن ت .

وإذا نظرنا نظرة فاحصة الى هذا النقش نجده يتضمن
تراكيب عربية فصيحة مثل جملة « فلم يبلغ ملك مبلغه »
« ونزل بنو الشوب » و « ملك العرب كلها » و « هلك
سنة » إلا أن ولغسون يقول عن نقش النمارة (إنه
آرامي أكثر منه عربياً ، فالاصطلاح « في نفس » يذكرنا
بنقوش النبط وأهل تدمر التي تُعبر عن معنى القير بكلمة
نفشو ، ثم إن أغلب أسماء الأعلام فيه موضوعة في قالب
آرامي « نزارو ، ملحجو ، مرسو ، شمرو » وكذلك
كلمة « وكلين » جاءت على صيغة الجمع السرياني لا
العربي « وكلهم » وفوق هذا فيه الفاظ غامضة يبدو أنها
مأخوذة من المادة اللغوية السريانية . (نزجي .
عكدي) (٣٩) .

وعندما قرأ ليمان رأي ولغسون في نقش النمارة
خالفه الرأي ، وذكر أنه نقش عربي مكتوب بالقلم
النبطي ويشتمل على بعض ألفاظ آرامية (٣٧) . ونحن

(٣٩) ولغسون : تاريخ اللغات السامية ١٩٢٣ .

(٣٧) ولغسون : ص ٣٧٨ (ملفات إيرلستان على كتاب تاريخ اللغات السامية) .

(٣٨) رمضان عبد التواب : قرارات من لغة ص ٦٠ - ٦١ .

المص الميري لنقش زبد (٢٥١٤)



ومن الواضح أن النقش خال من الأفعال ، وهكذا يطل علينا مجموعة أسماء تحمل مادته اللغوية محدودة الفائدة .

ثالثاً : نقش حران (٥٦٨ م) :

عثر على هذا النقش بحرّان اللجا الواقعة جنوب دمشق في المنطقة التي تقع شمالي جبل الدروز ، وهو ملوّن باللّغتين العربية واليونانية على حجر فوق باب الكنيسة التي تشير عبارته إلى مؤسسها وتاريخ إنشائها ، ويرجع تاريخه إلى سنة ٥٦٨ م .

وقراءة النص العربي بالحروف العربية على النحو التالي : -

- ١ - أنا شرحيل بن ظلمونيت هذا المروطول .
- ٢ - سنت ٤٦٣ بعد مفسد .
- ٣ - شبيسر .
- ٤ - بصسم .

ونلاحظ أنها يتفقان في قراءة السطر الثاني ويختلفان في معظم كلمات السطر الأول . إلا أن ليمان في ملاحظاته على قراءته (قراءة ليمان نفسه) التي ذكرها ولفنسون في نهاية كتابه (٣٩) ، رأى أن يعدلها على النحو التالي :

- ١ - (بنصر) الاله سرجو بر أمث
منفو وهىء برمر القيس .
- ٢ - وسرجو بر سعلو ويسترو
وسرجو بتميمى .

وقد اعتمد ليمان في تعديله على قراءته للنص اليوناني الذي يشتمل على كلمة *Sergios* (سرجو بدلاً من شرجو) .

ويعتقد ولفنسون أن نقش زيد كتابة يونانية تشتمل على بعض أسماء الأعلام العربية الذين اشتركوا في بناء الكنيسة التي وضعت فيها هذه الكتابة ، كما جاء في النقش كلمة عربية واضحة هي (الاله) . والكلمة الأخيرة من هذا النقش هي (بتميمى) مكتوبة بحروف سريانية (٤٠) .

أنا شرحيل بن ظلمونيت هذا المروطول
سنت ٤٦٣ بعد مفسد
شبيسر
بصسم

نقش حران (٥٦٨ م)

كثيراً في كتابة الخط النبطي واقترب إلى حد بعيد من الخط العربي .

ويقول ولغسون في هذا الشأن ، ونقش حرّان هو أول نص جاهلي عربي كامل في كل كلماته ، فهو لذلك أعظم قيمة من النقشيين الآخرين ويعتبر حسب رأينا أقرب إلى الخطوط العربية في القرن الأول للهجرة من جميع النقوش العربية التي كشفت للان^(١٢) .

وأيضاً : نقش أم الجهمال الثاني (القرن السادس الميلادي) :

وجد في قرية أم الجهمال العربية ، وهي إلى الجنوب من « بصرى » بالقرب من « عمان » وقد عثر عليه ليمان عام ١٩٠٥ م ، ونظراً لاختلاف هذا النقش في كتابته عن نقشي زيد وحرّان وللصعوبة البالغة في قراءته ، فقد تأخر ليمان في نشر نتيجة دراسته لهذا النقش حتى ١٩٢٩م حيث نشره في مجلة الساميات ، ثم أتبع ذلك بترجمة أخرى لاحقة في عام ١٩٤٩ . وعده هي صورة النقش .

قراءة ليمان : -

١ - الله غفر لآله .

٢ - بن عبيدة كاتب .

٣ - المعبد أعلى بني .

٤ - حمري كتبه (تنبّه في قراءة ليمان الثانية) عليه

من .

٥ - (يقرؤه) .

ويعد أن عجز المستشرقون ما يقرب من نصف قرن من قراءة هذا النص قراءة صحيحة ، تمكن العالم ليمان عام ١٩١١م من حل رموز الكلمات (مفسد خير بعم) في هذه الكتابة ، والتي كانت في ضموها عتبة أمام للمستشرقين في قراءتهم لهذا النقش ، ويقول ليمان : إن مفسد خير إما يشير إلى غزوة أحد أمراء بني غسان لخير^(١٣) . واستناداً إلى قراءة ليمان يصبح معنى النقش « أنا شراحيل بن ظالم ، بنيت هذه الكنيسة سنة ٤٦٣ بعد مفسد (انهيار) خير بعم » .

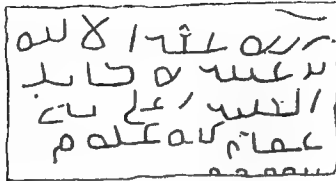
ويبدو أن لغة هذا النقش أقرب إلى العربية من لغة نقش النمازة وزيد ، كما أن كتابته تقترب من كتابة نقش زيد ، وكلاهما مشتق من الخط النبطي المتصل الحروف ، وإن كان هذا النقش أقرب إلى الخط العربي . في أقدم مراحل - من نقش زيد . فنلاحظ أن حرف الألف / اقترب جداً من الألف العربية بفقد استدارته المعروفة واستقامة الساق ومثال ذلك كلمة أنا / كما أن حرف الشين ʃ كان له الحاء ʃ . قد اتخذ الشكل العربي للـ ʃ ، وذلك واضح في كلمة شرحيل ʃمفرح ʃل وكذلك حرف الطاء الذي أخذ شكل الحرف العربي ثملاً ، وكذلك حرفي الميم والواو وتري ذلك واضحاً في كلمة ʃلمو (ʃلمو ومن للممش أن كاتب هذا النقش كتب حرف الفاء في وسط الكلمة بصورة واضحة كما في كلمة مفسد مفسد ، وذلك حتى لا يخلط القارئ بين حرفي الميم والفاء في أواسط الكلمات كما هو واضح في كلمتي ظلمو ومفسد ، وهو بذلك أحدث تطوراً

(١٢) راجع أ - ولغسون ص ١٩٢

ب - جيس ناسي ص ٩٠ .

ج - هل جد الواعد والي : لله اللغة ص ١٠٢ .

(١٣) ولغسون : ص ١٩٣ - ١٩٤ .



نقش أم الجبال الثاني

الأخرى ، وظلّ حلّ ذلك بأن كلمة « عليه » التي ذكرها ليمان بن حنيفة ، الكاتب الميبد أشرف بني عمرو ، ادّعى له أبيا الفاري » .

ويذكر ليمان نقلاً عن الدكتور بعلبكي « أن بعضهم قرأها « كريب » أي الزعيم أو شيخ القبيلة مستنبطاً المعنى من جذر « كرب » في الجنبوية العربية (ومنه المكروب) وهذا الرأي يبعد الاحتمال لعدم وجود هذه الكلمة في العربية الفصحى^(٤٣) . وإذا صح أن الكلمة استمرت بنطقها بالمعنى^(٤٤) . وإذا صح أن كلمة كاتب تقرأ « كريب » بمعنى زعيم ، فإن الميبد التي اعتبرها ليمان اسم علم لرجل ، يمكن أن تكون اسماً لقبيلة ، « فيكون المعنى « زعيم (قبيلة) الميبد » .

ولا حظ بعلبكي أن ليمان قد نَقَح ترجمة السطر الرابع ، فذكر أن كلمة « تبه » أفضل من قراءتها السابقة « كبه » وكنا القرامتين لا تتفق كثيراً مع شكلها في النقش ولكنه ذكر أن كلمة « كبه » أنسب للمسياق من

حر في اللام والنون في وسط الكلمة » **عنه**
ع ن (ل) هـ « إما جملة « تبه عليه من يقرؤه » لمعناها كما نرى « ادّعى له أبيا الفاري » ، وإن كانت كلمة « يقرؤه » غير واضحة تماماً في السطر الأخير والمكسور من هذا النقش ، والتي حُجّن قراءتها ليمان . وحسب تقديرونا فقد استندت في قراءته للسطر الأخير على جملة « تبه عليه » والتي كان استخدامها قديماً في الدعاة .

ويعد هذا التحليل نرى أن نقش أم الجبال الثاني عربي إلى حد كبير ، حيث يتضمن ظاهرة لم تشع في غير العربية (إلا في الأكادية) ، وهي ظاهرة الإعراب التي استنبطها المستشرقون في هذا النقش رمزاً للحرركات الطويلة ومثال ذلك جملة « أهل بني عمري » .

(٤٣) د. رمزي بعلبكي : كتابات العربية والفصحى ص ١٥٧ .

(٤٤) وهي كلمة المكروب المقرب وهو علم القرامين .

(٤٥) رمزي بعلبكي : المرجع السابق ص ١٥٧ .

ספר חסדות
 וזוהר שער אור
 וזוהר שער אור
 וזוהר שער אור
 וזוהר שער אור

نقش مدائن صالح (غير مؤرخ)

ملحق (١)

ותעשה מעשה זה ענין ענין ענין
 ואל תהיה כאלו אשר חזוהו
 תבטוהו ואל תהיה כאלו
 לבנות צור ואל תהיה
 כלק ואל לבט עש ע
 וחזק ואל עש ע
 ואל עש ע
 עש עש ע
 כלק ואל עש ע
 עש עש ע

نقش مدائن صالح (٢٢١)

ווען ער איז אריבער געווען
 אריבער און שווער ווערן
 און אריבער און שווער
 און אריבער און שווער
 און אריבער און שווער

נפש מדאן מאל (276)

און אריבער
 און אריבער

נפש מדאן מאל (277)

المصادر والمراجع العربية

- ١ - إبراهيم أنيس (مكتور) : لأصوات اللغوية - القاهرة ١٩٩١ .
- ٢ - ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون .
- ٣ - عمر حسن الخشاب ، المطبعة الخيرية - مصر - عام ١٣٣٢ هـ .
- ٤ - ابن سيده : المعجم ١٣ - مطبعة بولاق - القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٥ - ابن منظور الإفرنجي : لسان العرب - بولاق ١٣٠٠ - ١٣٠٧ هـ .
- ٥ - إسرائيل ولفسون : تاريخ اللغات السامية - طر القلم - بيروت .
- ٦ - السيد مطروب بكر (مكتور) : دراسات في لغة اللغة العربية - بيروت ١٩٦٩ م .
- ٧ - حسن طافا (مكتور) : الساميون ولغاتهم - الأكاديمية ١٩٧٦ م .
- ٨ - حسن طافا : اللسان والأتسان - الأكاديمية ١٩٧٦ .
- ٩ - حسن طافا : كلام العرب من لغتها اللغة العربية - القاهرة ١٩٧٦ م .
- ١٠ - عطفي تاصيل : نبرات لغات العرب والمغرب للغات السامية عليها - مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٧ م .
- ١١ - عطفي تاصيل : تاريخ الأدب - مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٨ .
- ١٢ - عطفي تاصيل (مكتور) : أصل الخط العربي وتطوره - مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - للجلد الثاني ١٩٣٥ م .
- ١٣ - وشد الشامي (مكتور) : تطور وعصائص اللغة العربية - القاهرة ١٩٧٨ م .
- ١٤ - رمزي بعلبكي (مكتور) : الكتابات العربية والسامية - بيروت ١٩٨١ م .
- ١٥ - رمضان عبد التراب (مكتور) : فصول في لغة اللغة العربية - القاهرة ١٩٧٣ م .
- ١٦ - ميهو موسكالي : المعطرات السامية القديمة - ترجمة للمكتور السيد مطروب بكر - القاهرة ١٩٦٨ م .
- ١٧ - صلاح الدين السعيد (مكتور) : دراسات في تاريخ الخط العربي - بيروت ١٩٧٩ م .
- ١٨ - عبد الرحمن الطيب الأنصاري (مكتور) : تاريخ الجزيرة العربية - المعطرات المطبوعة بجامعة الملك سعود ١٣٨٨ هـ .
- ١٩ - علي عبد الواحد والي (مكتور) : علم اللغة - القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٢٠ - علي عبد الواحد والي : لغة اللغة - القاهرة ١٩٦٧ م .
- ٢١ - كارل بروكلمان : لغة اللغات السامية - ترجمة للمكتور رمضان عبد التراب - مطبوعات جامعة الملك سعود ١٩٧٧ م .
- ٢٢ - صمود فصي حجازي (مكتور) : علم اللغة العربية - الكويت ١٩٧٣ م .
- ٢٣ - يردان لك : العربية - دراسات في اللغة واللهجة والأساليب - ترجمة للمكتور رمضان عبد التراب - القاهرة ١٩٨٠ م .

المراجع الأجنبية

1. Cook, G. A.,
A text book of North-Semitic Inscriptions, Oxford, 1903.
2. Janssen Et. Selgnaec;
Mission Archeologique en Arabie II.
3. Sabetino Moscati;
Ancient semitic Civilizations, New York, 1957.
4. Encyclopedia Britannica : Vol. II London, 1964.

كانت كتابة السير من أهم الجوانب التي عنى بها المؤرخون للمسلمون ، فهدموا منذ وقت مبكر بتنوين سيرة خاتم النبيين محمد عليه الصلاة والسلام ، وتدرجوا الى كتابة سير بعض أبطال الاسلام - مثل صلاح الدين الأيوبي - وانتهوا في أواخر العصور الوسطى بالعناية بسير مشاهير السلاطين والحكام .

ومن الطبيعي أن تنحصر معظم السير التي كتبها المؤرخون للمسلمون في أواخر العصور الوسطى في سلاطين للممالك بالذات ، مثل الظاهر بيبرس والمؤيد شيخ والظاهر بركات وغيرهم . ذلك أنه إذا كان الشطر الأخير من العصور الوسطى يمثل عصر التثيوب الفكري والانتكماش الحضاري بالنسبة لمعظم أرجاء العالم الاسلامي - مشرقه ومغرب - فإن دولة سلاطين الممالك في مصر والشام برزت في ذلك العصر لتمثل آية من آيات البطولة الاسلامية ، فنهضت بمسئولية الزعامة السياسية للعالم الاسلامي ، وتصلدت في شجاعة للأخطار الخارجية ، واحتضنت سلاطينها أعظم حركة حضارية عرفها العالم أجمع في ختام العصور الوسطى ، وهي النهضة التي توجت الحضارة العربية الاسلامية ، في مسيرتها الطويلة ، والتي يحملون أن نطلق عليها اسم النهضة الثانية في الاسلام .

تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه الجزء الثاني

تأليف الحسن بن عمر بن هبيب
عرض وتحليل سعيد عاشور

عل أن غاية مؤرخي الاسلام بكتابة السير لم تقتصر على التراجم الفردية التي ذكروها بين ثنايا كتاباتهم التاريخية ، أو على تلك التي ذيلوا بها كل سنة من سق حولياتهم ، أو حتى على الكتب المفردة التي خصصوا كل كتاب منها لسرد سيرة بطل عظيم أو حاكم مرموق . وإنما تحفظوا ذلك كله الى تخصيص بعض الكتب لسرد تاريخ اسرة معينة أو بيت بذاته من الأسر والبيوت الحاكمة ، فيتبع المؤرخ في هذا النوع من الكتب نشأة هذه الأسرة

الحكم ، وإنما كانوا يعتقدون أنهم جميعا سواسية : جلبوا رقيقا من بلاد بعيدة ، ونشأوا في ظل سادتهم نشأة اسلامية ، حتى تحروا ، وتدرجوا من أجناد الى أمراء صغار فكبار وهكذا لا فضل لمملوك على آخر ، ولا أسبقية لأمر منهم على أمير آخر مساو له في الدرجة . الكل سواء من ناحية الأصل والنشأة ، وإذا استطاع أحدهم أن يصل الى منصب السلطنة نتيجة لظروف مواتية ، ويفضل ما يتمتع به من ذكاء وقدره على استغلال تلك الظروف ، فإن بقية الأمراء يرضخون له بوصفه « زميلا كبيرا » يبرز من بين صفوفهم ، وفي ضوء هذه النظرة لا مبرر لخصومهم لانيته من بعده ، لأن هذا الابن لم ينشأ نشأته ، ولم يكن مثلهم رقيا في يوم من الأيام ثم حرر ، ولم يورث نفس الأدوار التي مروا بها في مراحل تدرجهم ، وكفى أنهم غضبوا لأبيه - وهو قبل أي احتياله آخر زميل لهم - وارتضوه سلطانا عليهم ليسوس الدولة . فلذا مات السلطان القائم أو قتل ، فللقروض أن تستغل السلطنة الى أقوى الأمراء وأوفرهم حظا ، لا الى ابن السلطان الراحل لأنه ليس منهم . وكفى أنه ولد حرا ولم يكن مملوكا في يوم من الأيام .

وكان الذي يحدث في كثير من الحالات هو أنه عند موت السلطان أو مقتله ، يشتد التنافس بين كبار الأمراء للفوز بمنصب السلطنة . ونجها للفتنة ، يلجأ الأمراء في هذه الحالة الى الشاذلة بابن السلطان الراحل سلطانا جديدا ، لا لاهلنا منهم بأحقية هذا الابن في وراثته أبية في منصب ، وإنما كالجراح مسكن سريع ، نجها للفتنة ، الى أن تبدأ الأمور ، ويبرز من بين صفوف كبار الأمراء الرجل القوي الذي يحقق لنفسه الغلبة على منافسيه . وعندئذ يسهل عزل ذلك الابن ، ليحل محله أمير كبير يعتمد على قوته وقضوه وذكاؤه في الفوز بمنصب السلطنة .

أولئك ، مع التركيز على مؤسستها ، ثم يسلط الأضواء على سلالاته - وبخاصة من تولى منهم الحكم - متبعين مآثرهم وأعمالهم ، وما شهده عصرهم من أحداث داخلية وخارجية ، وما امتازت به عهدهم من خصائص جعلت منها عصرًا قاطبا بذاته من عصور التاريخ .

ومن أبرز أمثلة هذه الكتب التاريخية التي خصصت لسرد تاريخ أسرة معينة اعترافا بفضلها وإبرازا لمكانتها . نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب « التاريخ البعري في الدولة الاتابكية » لمؤلفه المؤرخ المعروف ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) . والقصد بالدولة الاتابكية هنا دولة أتابكة الموصل التي أسسها عماد الدين زنكي ، والد البطل الشهيد نور الدين محمود ، وقد جاء هذا الكتاب من أمتع المصادر التي ترجع اليها في دراسة تاريخ الأسرة الزنكية ، استهله ابن الأثير بمقدمة عن علاقته الوثيقة بالبيت الزنكي ، وأفضل هذا البيت عليه وعلى أبيه وعلى أسرته ، ثم تدرج في سرد تاريخ الأسرة الزنكية ، ومآثر حكامها وأمرائها ، مبتدئا بانتخاب قسم الدولة آتسفر - والد عماد الدين زنكي - ومركزا بصفة أساسية على دور زنكي وابنه نور الدين محمود في جهاد الصليبيين في تلك المرحلة الحاسمة من مراحل الحركة الصليبية ، ولم يستطع ابن الأثير أن يخفي استيائه من صلاح الدين لأنه اختصب الحكم من ذرية نور الدين محمود ، واستأثر بالملك بعد وفاة سيده نور الدين .

ومع قيام دولة سلاطين المماليك في منتصف القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - أخذ يبرز دور الأمير قلاوون ، الذي لم يلبث أن تولى منصب السلطنة متغلبا بالتصويرة سنة ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) . والمعروف في نظام المماليك أنهم لم يؤمنوا مطلقا بمبدأ الوراثة في

قيام دولة سلاطين المماليك ، يلمس فيها اشتداد الصراع بين ملوك البيت الأيوبي في الشام من جهة ، وبين المماليك في مصر من جهة أخرى ، في الوقت الذي انتهز الأعداء الفرصة ، فهاجم الصليبيون والشار الأيوبيين والمماليك جميعاً ، في حين تعرض جنوب مصر لهجمات من جانب النوبيين المسيحيين وكانت لهم دولة لم تتجدد من نزعات صليبية . . . مما جعل مرحلة النهضة في تاريخ دولة سلاطين المماليك تنصف بمسحة واضحة من عدم الاستقرار ، انعكست بدورها على أحوال البلاد والعباد في مصر والشام .

وما كاد سلاطين المماليك الأوائل - وعلى رأسهم الظاهر بيبرس - ينجمون في إرساء قواعد الحكم ، والتغلب على المشاكل الداخلية والخارجية التي واجهتها الدولة في مرحلة المولد والطفول ، حتى يبرز السلطان المنصور قلاوون ليحدد نفسه على رأس دولة مستقرة النظام ، ثابتة الجنان ، راسخة الأقدام . واستغل المنصور قلاوون ما توافر له من عناصر القوة ، فأخذ يوجه ضرباته في هزم وإصرار ضد التتار حينا ، والصليبيين وحلفائهم في المنطقة أحيانا . هذا مع العمل على إصلاح البلاد وإقامة المنشآت وإقرار الأمن ، وإصدار المائثر للتجار في مشارق الأرض ومغاربها يدهوهم للقدوم إلى مصر بأموالهم وبضائعهم . . . مما أوجد حالة من الرخاء والازدهار والرواج لم يعرفها الناس منذ أمد طويل ، حتى أحسوا في نهاية عهد أنه لا أمن ولا استقرار ولا رخاء إلا في ظل اسم قلاوون .

وهكذا تمسك الشعب بظرة المنصور قلاوون تمسكا غريبا ، وكثيرا ما تدخل رجل الشارع في المعارك

وطوال تاريخ دولة سلاطين المماليك الذي استمر أكثر من قرنين ونصف من الزمان من منتصف القرن الثالث عشر حتى أوائل القرن السادس عشر للميلاد - لا نرى الا حالة واحدة ، نجح فيها أحد سلاطين المماليك في تأسيس أسرة حاكمة ، فاستمر الحكم في ذريته من أبناء وأحفاد . أما هذا السلطان فهو المنصور قلاوون الذي استمر الحكم في بيته أكثر من قرن من الزمان . وبلغ من تمسك الرعايا باسم قلاوون أنه كان يحدث عندما ينجم أحد الأمراء في انتزاع الحكم من ذرية قلاوون ، أن ينضب الناس ويتظاهروا في شوارع القاهرة وهم يصيحون « يا ناصر يا منصور ، الله يثون من يثون ابن قلاوون »^(١).

ومن الواضح أن هناك عدة عوامل تضافرت لتضفي هالة من المجد على عهد السلطان المنصور قلاوون ، وتجعل من اسمه علما يتر به شعبه ومعاصروه ، بحيث ظلت ذكره راسخة في قلوب الناس بعد وفاته ، وبقي اسمه أمدا طويلا رمزا للنصر والفخر في الخارج ، والأمن والاستقرار في الداخل .

ذلك أن قلاوون تولى منصب السلطة وقد مر على قيام دولة سلاطين المماليك قرابة ثلاثين سنة ، ثبتت فيها أقدامها ، وتغلقت على كثير من المشاكل الداخلية والأخطار الخارجية التي اعترضت مسيرتها . ومن المبادئ المعروفة في التاريخ أن الفترة الأولى في تاريخ أية دولة كثيرا ما تتصف بالفتائل والاضطرابات ، لأنها تمثل مرحلة انتقال من عهد إلى عهد ، ورعا من نظام إلى نظام . وبين هذا وذاك كثيرا ما يشتد الصراع بين أتباع القديم وأنصار الجديد . ومن يدرك المرحلة الأولى من

(١) ابن عربي روى : التلخيص للزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ج ٨ ص ١٧٣ .

والمنازعات بين كبار أمراء المماليك متلاحيا ببقاء السلطنة من بني قلاوون بالذات . وساعد على ذلك ما قام به بعض أبناء المنصور قلاوون من تولوا منصب السلطنة مثل الأشرف خليل والناصر محمد - من أعمال أدت الى اقتلاع جلود الصليبيين وطرحهم غائيا من بلاد الشام ، وضرب تاتار فارس والعراق كلها أطلوا برعوسهم على بلاد الشام عبر القرات . وتخص بالذكر السلطان الناصر محمد بن قلاوون الذي تولى الحكم ثلاث مرات عزل أو تنحي خلالها مرتين ، واستمرت الفترة الثالثة من حكمه أكثر من ثلاثين عاما ، وهي فترة طويلة لم يحظ بمثلها واحد غيره من سلاطين المماليك السابقين أو اللاحقين ، وبلغت فيها الدولة أوج عظمتها في الداخل والخارج .

وفي ضوء هذه الحقائق ، لم يكن غريبا أن يستأجر المنصور قلاوون وبنوه باهتمام المؤرخين الماصرين وعنايتهم . ولم يكف أن يسهب بعض هؤلاء المؤرخين - كالمقريزي والهيبي وابن حجر وابن تقيي يردى وغيرهم - في سرد أخبار بيت قلاوون ، ضمن ما دونوه من حوليات ومؤسوعات، وإنما اختار فريق آخر من المؤرخين أن يخصصوا كتابا قائما بذاتها لدراسة ذلك العصر ، وسرد أخبار أسرة قلاوون . ومن أشهر ما كتب في هذا الباب ، كتاب « تشريف الألام والمنصور في سيرة الملك المنصور » تأليف يحيى الدين بن عبد الظاهر ، وقد تم تحقيقه ونشره بالقاهرة سنة ١٩٦١ . وكذلك كتاب « ذكر النبيه في أيام المنصور وبنيه » تأليف ابن حبيب الحلبي ، وهو موضوع هذه الدراسة الموجزة .

أما عن مؤلف « ذكر النبيه » فهو بدر الدين - أبو محمد وأبو طاهر - الحسن بن عمر بن الحسن بن عمر بن حبيب بن شويخ بن عمر ، الدمشقي الأصل ، الحلبي المولد والنسبة من أعيان العلماء والمؤرخين في القرن الثامن الهجري ، الرابع عشر للميلاد^(١) . ولد بحلب سنة ٧١٠هـ (١٣١١ م) في بيت علم ودين ، فشب في بيئة طيبة ، وحضر مجالس العلم منذ صغره ، وتلمذ على كثير من علمه عصره . وكان طلب العلم في ذلك العصر يرتبط بالرحلة ، فرحل من حلب ودمشق ، كما توجه الى الحجاز مرتين للحج والزياره وطلب العلم . ولكن لا شك في أن أهم رحلاته كانت ٧٣٦هـ (١٣٣٥ م) الى القاهرة .

وكانت القاهرة في عصر سلاطين المماليك عاصمة الدولة ، ومقر السلطنة ، ومركز الإشعاع الفكري والنشاط الاقتصادي في العالم الاسلامي ، منها بيعت السلطان نوابه لحكم دمشق وحلب وطرابلس وحماة وصفد والكرك ، وغيرها من أجزاء السلطنة ، وإلى القاهرة يتجه العلماء وطلاب العلم من مختلف أنحاء العالم الاسلامي - مشرقه وغربه - للاستزادة وطلب العلم . ويروي ابن حجر - وهو معاصر - أن بعض علماء الشام وغيرها من البلاد الاسلامية قالوا عن بلادهم : « هذا بلد ضيق عن علمي » ، وهجروا الى مصر^(٢) . لذلك لم يكن غريبا أن يحرص ابن حبيب على زيارة القاهرة ، حيث اجتمع بطائفة من أهل العلم

(١) انظر ترجمه في كل من : تكملة ذرة الاسلاك في دولة الأتراك (خطوط بدر الكتب المصرية وتم ١١٧٠ تاريخ) ، الدور الثالثة في أعيان علماء النصف لآين حجر المستطاب إيداع العصر بدار لآين حجر السلافي (ريليت سنة ٧٣٩هـ) لغلام الصال والمستطاب بدر الرائي لا ين تقيي يردى (خطوط بدر الكتب المصرية - المكتبة الجبورية وتم ١٢٠٩) ، البصير للزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لا ين تقيي يردى (طبعة دار الكتب المصرية - الجزء الحادي عشر) ، ملوكات العرب في أعيان من ذهب لا ين العام (ج ٦ ص ٦٣٦) ، البدر الطالع بعباس من يد القرن السابع للشوقي (ج ١ ص ٢٠٠) .
(٢) ابن حجر السلافي : « دواعي الإصر من قسلة مصر - دولة ٦٨٨ ب » (خطوط) .

نحمد البرزالي عدة مرات ، وسمع من فوائده ووقفت على تربيته ومعجمه ، وهما أكثر من عشرين مجلدا ، ونقلت منها ما ملكت به من القول ذرا ومن الخط عسجدا^(٧) .

وقد ترك ابن حبيب ثروة ضخمة من المؤلفات التي وضعها في التاريخ والأدب والعلوم الدينية ، استطاع أن تجمع منها أسماء سبعة وعشرين مؤلفا ، ذكرناها مع بيان المصادر التي وقفنا منها على تلك الأسماء ، وأماكن وجودها ، وذلك في المقدمة التي وضعناها للجزء الأول من كتاب تذكرة النبيه^(٨) ومعيننا في هذا المقام من تلك الثروة العلمية التي تركها ابن حبيب أن نسير إلى كتابين :

الأول : هو كتاب حرة الأسلاك في دولة الأتراك^(٩) ، والثاني هو الكتاب الذي نحن بصدده ، وهو كتاب « تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنو » ، ومنشور إلى الكتاب الأول من خلال معالجة الكتاب الثاني .



يعالج ابن حبيب في كتاب « تذكرة النبيه » أحداث وتراجم الفترة الممتدة من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٧٠ هـ ، وهي فترة - كما سبق أن أشرنا - حافلة بالأحداث والتطورات - داخليا وخارجيا - ، هي

والحديث ، وسمع منهم^(١٠) ، ويذكر ابن حبيب أسماء طائفة كبيرة من العلماء الذين التقى بهم « في القاهرة المحروسة » على حد قوله ، كما يذكر أنه انتهاز الفرصة وزار الاسكندرية وبعض أعمالها للاجتماع بعلمائها . وفي خلال تنقله تقلد بعض الوظائف ، منها كتابة الانشاء والتوقيع الحكمي في كل من دمشق وطرابلس وحلب ، وأفاد من ذلك كثيرا في ثقافته . ولكن لم يلبث أن تخلى ابن حبيب عن الوظائف العامة ، وإلزم داره بحلب حتى وفاته سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م) .

وقد عاصر ابن حبيب مجموعة من أعلام المؤرخين أمثال يبريس الدوادار ، وأبي الفدا وأبي شاكرك الكتيبي وابن كثير . وروبطه ببعضهم علاقات مودة مثل ابن فضل الله العمري وابن السودي ، وابن أبيك الصغدي ، ونجاشي الدين السبكي . واعترف في صراحة أنه نقل عن بعضهم ، مثل شهاب الدين أبو العباس أحمد النوري ، الذي قال عنه ابن حبيب أنه جمع كتابا في الأدب والتاريخ يشتمل على ثلاثين مجلدا ، أسماء « منتهى الأرب في علم الأدب » ووقت عليه ، ونقلت منه ، وانتفعت به^(١١) ، كما ذكر في موضع آخر عن نفس المؤلف والكتاب « وأخذت عنه »^(١٢) .

كذلك روى ابن حبيب أنه اجتمع يعلم الدين أبي

(٥) تذكرة النبيه ، حواشي سنة ٧٣٦ هـ .

(٦) تذكرة النبيه ، وفيات سنة ٧٣٣ هـ .

(٧) حرة الأسلاك في دولة الأتراك ، ص ٢٨١ .

(٨) تذكرة النبيه ، وفيات سنة ٧٣٩ هـ ، حرة الأسلاك ص ٣٣١ .

(٩) قام بصياغة هذا الجزء الدكتور محمد أمين ، وقام بإرجاعه وتقديمه ، وصدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .

(١٠) يعني بالأثر (للمعاليك الفرق) . وقد نُشر هذا الكتاب في أستانم بين سنتي ١٨٤٠ و ١٨٤٦ للشيخ تاج الدين الحارثي .

والمقارنة بين المادة العلمية الواردة في كل من كتاب «تذكرة النبيه» وكتاب «درة الأسلاك» نلاحظ تشابها كبيرا يجعلنا نظن أن كتاب «تذكرة النبيه» هو الأساس الذي وضع عليه ابن حبيب - أو غيره - كتاب «درة الأسلاك» مسجعا ، وذلك بعد إضافة تاريخ الفترة من سنة ٦٤٨ هـ حتى سنة ٦٧٧ هـ في بداية الكتاب ، وتاريخ الفترة من سنة ٧٧١ هـ حتى سنة ٧٧٧ هـ في نهايته . وبعبارة أخرى فإن الكتابين متشابهان في الفترة من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٧٠ هـ ، ومادتهما العلمية متقاربة تقريبا يستدعي الانتباه ، وأوجه الخلاف بينهما بالزيادة أو النقصان ضئيلة بل طفيفة . كل ما في الأمر هو أن كتاب «درة الأسلاك» صيغت فيه المادة العلمية الواردة في «تذكرة النبيه» بأسلوب مسجوع يستدعي الانتباه .

ويؤذي بنا هذا القول إلى رأي آخر ، عرضناه في المقدمة التي وضعناها للجزء الأول من كتاب «تذكرة النبيه» وهو الجزء الذي قمنا بمراجعته وتقديم له ، بعد أن حققه الدكتور محمد محمد أمين . أما هذا الرأي - الذي حظي باهتمام بعض الباحثين في تاريخ عصر سلاطين المماليك - فخلاصته أننا نشك في نسبة كتاب «درة الأسلاك» لابن حبيب ، وأنتا لا نستبعد أن يكون واضع هذا الكتاب هو ابنه طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب .

ذلك أننا إذا تأملنا كتاب «درة الأسلاك» في دولة الأتراك ، وقارنا مقارنة دقيقة بين لثن الأصلي المنسوب إلى الحسن بن عمر بن حبيب ، وبين الجزء المذيل عليه والذي يتناول أحداث الفترة من سنة ٧٧٨ هـ حتى سنة ٨٠٧ هـ - وهو الجزء المنسوب إلى ابنه طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب ، نجد انتشارا بين صلب الكتاب والإضافة التي قبل بها يكاد يصل إلى حد

المؤلف باستقصاء أخبارها وعاصر بعضها ، وشاهد قنرا من أحداثها ، فسجل وقائعها تسجيلا أميناً ، مما جعل من كتابه هذا مصدرا أساسيا لتاريخ تلك الفترة النشطة .

ثم إن أهمية هذا الكتاب لا ترجع إلى حقه مؤلفه في تقصي الحقائق وتنظيم سردها فحسب ، وإنما ترجع أيضا إلى عناية المؤلف بذكر تراجم مشاهير وأعلام الفترة التي يؤرخ لها والتي عاصرها بنفسه . وقد امتنعت هذه التراجم بالالام والشمول والتنوع من ناحية ، والدقة والأمانة والتجرد عن الأهواء من ناحية أخرى ، مما يجعلنا نقرر في غير مبالغة أن كتاب «تذكرة النبيه» لابن حبيب يعد فرائدا كبيرا في تراجم عصر بيت قلاوون ، لذلك نرى بعض كبار المؤرخين اللاحقين يتخلون هذا الكتاب مصدرا يستقون منه ، وحمل رأس هؤلاء ابن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة ، وابن تفرج يرد في كتابه المنهل العاصي ، وغيرهما .

أما عن منبج ابن حبيب في كتاب «تذكرة النبيه» فقد اتبع نفس المنهج السائد في كتابة التاريخ في عصره ، أعني طريقة الحوليات ، فمالج سنة بعد أخرى مبتدئا بسنة ثمان وسبعين وستمائة للهجرة ليشرح أهم أحداثها ، وما يكون قد جرى فيها من تغييرات في بعض مناصب الدولة الكبرى كالتبابة والامارة والوزارة والقضاء والحسبة . ثم يهتم كل سنة بذكر تراجم لأعيان من توفوا فيها .

ومن ناحية الأسلوب اتصف أسلوبه بالسهولة والبساطة واليعد عن السجع التكلف والتمنيق المتجمد ، وهي الجوانب التي نلسمها في كتاب «درة الأسلاك» .

فإنه كان يعني كتاب درة الاسلاك ، لا كتاب تذكرة النية . ذلك أن ابن تفرجي يردى ينقل عن ابن حبيب في ترجمته لسليمان بن مهنا - وبعد أن ينقل ما نقله عنه يقول : « انتهى لشار ابن حبيب وزيك الفاظه . وربما كان إذا ضاقت عليه الغافية يهلم المشكور ويشكر للمعوم ، ما ألزم نفسه في جمع تاريخه بهذا النوع السافل في فن التاريخ^(١٧) » ، وفي موضع آخر ، يتعرض ابن تفرجي يردى لابن حبيب بالتقيد فيقول : « وتاريخه مرجز ، وهو قليل الفائدة والعبث ، ولذلك لم أنقل عنه الا نادرا ، فانه كان اذا لم تعجبه الغافية سكت عن الراء^(١٨) » ، ومن الواضح أنه يقصد بهذه العبارة كتاب درة الاسلاك وهو الكتاب الذي ائتمز به بالسجع والغافية من أوله الى آخره . أما كتاب تذكرة النية فيبعد كل البعد عن التكلف في الكتابة ، وما يرتبط بذلك من سجع وقافية ، وإنما يتصف أسلوبه بالبساطة .



وقد استرعى كتاب تذكرة النبي انظارنا في أوائل السبعينيات عندما أوشكت أن تنتهي من تحقيق كتاب « السلوك لمصرفة دول الملوك » ، للمصريزي ، وهو الكتاب الذي صدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة . ولم تكن هناك صعوبة في العثور على أحد تلاميذنا الأفاضل يقوم بتحقيق تذكرة النبي تحت إشرافنا بمركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية . ولكن الصعوبة باتت في أننا لم نعلم من الكتاب المذكور إلا على نسخة واحدة ضخمة ،^(١٤) وإن كان قد تلازم من شأن هذه الصعوبة

التطابق في الأسلوب والطريقة والمهج ، بحيث إننا لا نستطيع أن نتمرّ على دليل واحد يجعلنا نظن أن هناك تفارقا بين الجسد والذليل ، أو أن كاتب أحدهما غير كاتب الآخر . وبناء على هذا فإننا نغلب إلى الاعتقاد بأن الأب - وهو الحسن بن عمر بن حبيب - هو مؤلف كتاب تذكرة النبيه ، وبأن ابنه طاهر بن الحسن اعتمد على هذا الكتاب الذي وضعه والده في وضع كتاب آخر هو درة الأسلاك . وبعبارة أخرى ، فإن كتاب درة الأسلاك يكمله من سنة ٦٤٨ هـ حتى سنة ٨٠٢ هـ من وضع طاهر بن الحسن بن عمر بن حبيب .

ولم نأثر فيها تحت أيدينا من مصادر على مقارفة بين كتابي تذكرة النبي ودرة الأسلاك إلا أنها كتبه ابن حجر ، ذكر في ترجمته للحسن بن عمر بن حبيب ما نصه : وله تذكرة النبي في أيام المتصور وبنيته ، وجرى فيه على طريقة درة الأسلاك^(١١٠) ، كذلك بشر ابن حجر في كتابه «إنباء الغمر» إلى ابن حبيب ، فيقول : «وله درة الأسلاك في دولة الأتراك ، وتذكرة النبي في أيام المتصور وبنيته ، وكل ما فيها مثبور»^(١١١) ، ومن هذا يبدو ابن حجر وقد جانيه الصواب ، لأن كتاب تذكرة النبي بعيد عن السجع المتكلف والكتابة المثبورة ، بعكس الحال في كتاب درة الأسلاك . ومعنى هذا أن الكتابين مختلفان تماماً في الأسلوب ، متباينان في المادة التاريخية .

أما ابن تغري بردی ، فیلدو أنه عندما أخذ يعيب علی ابن حمیب منهجه وأسلوبه المتكلف فی كتابة التاريخ ،

(١٠) ابن حجر العسقلاني : المعجم الكبير في أعلام العرب ، ج ٢ ، ص ١١٣ ، ترجمة رقم ١٥١٣ .

(١١) ابن حجر العسقلاني: إنباء النعم بنبأ النعم، ج ١، ص ١٦٣.

(۱۷) ابن تهری بردی : لاجل الصلوات والمسجول بعد الوائل - ترجمة سلیمان بن مهنا .

(١٣) ابن تيمية يردى : التيجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ج ١١ ص ١٨٩ .

(١١) أصل هذه النسخة محفوظ بالمخطف البريطاني تحت رقم *Appl. Blch 7335*.

أنها بخط المؤلف نفسه ، مما جعلها أساسا صالحا للتحقيق . وإذا كانت هناك بعض الألفاظ أو العبارات قد تأكلت أو طمست ، فإنه كان من الممكن التغلب على هذه المشكلة بالرجوع إلى المصادر المعاصرة التي تعالج نفس الفترة للتحقق والتصحيح .

وكان أن اخترنا الدكتور محمد محمد أمين - ملوس تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب بجامعة القاهرة عندئذ ، وأستاذ هذه المادة الآن بنفس الكلية والجامعة - للتعرض بجملة تحقيق كتاب تذكرة النبيه . ووضعتنا معه خطة التحقيق التي أشرنا إليها في مقدمة الجزء الأول من هذا الكتاب الذي صدر سنة ١٩٧٥ . وقامت هذه الخطة على إخراج الكتاب في ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : يتناول الفترة من أول عهد السلطان المنصور قلاوون حتى بداية السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاوون ، أي من سنة ٦٧٨ هـ حتى سنة ٧٠٨ هـ .

الجزء الثاني : يتناول السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاوون ، أي من سنة ٧٠٩ هـ حتى سنة ٧٤١ هـ .

الجزء الثالث : - يتناول عصر أولاد الناصر محمد بن قلاوون وأحفاده ، أي من سنة ٧٤١ هـ حتى نهاية الكتاب عند ذكر حوادث سنة ٧٧٠ هـ .

وقد مكف الدكتور محمد محمد أمين على هذه المهمة بما هو معروف عنه من جد ومثابرة فقم تحقيق الجزء الأول حسب الخطة الموضوعية ، وصدر عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة سنة ١٩٧٥ .

ومنذ ذلك التاريخ ، والدكتور محمد محمد أمين عاكف على تحقيق الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه ، حتى انتهى منه ، وصدر أخيرا - منذ بضعة أشهر في ديسمبر سنة ١٩٨٢ - عن مركز تحقيق التراث بالقاهرة .

وفي هذا الجزء - أيضا - بذل الدكتور محمد محمد أمين جهدا كبيرا في تحقيق المتن وشرح عباراته وألفاظه ، والتعليق على ما فيه من مصطلحات وآراء ، مستعينا في كل ذلك بمجموعة ضخمة من المخطوطات والمصادر المعاصرة . وتشهد الحواشي الفنية الدسمة التي ذيل بها المحقق صفحات الكتاب على سعة أفقه وإحاطته الناعة بروح عصر سلاطين المماليك ، وهو عصر من أصعب عصور التاريخ في دراستها لطبيعته المميزة الخاصة .

ولما كان الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه يعالج حوادث الفترة بين سنتي ٧٠٩ هـ - ٧٤١ هـ ، وهي الفترة التي تمثل السلطنة الثالثة للناصر محمد بن قلاوون ، فإن الدكتور محمد محمد أمين حرص على أن يتوج هذا الجزء بتزيده بأربعة ملاحق ، هي الوثائق الأربع الخاصة بوقف السلطان الناصر محمد بن قلاوون . وهذه الوثائق محفوظة جميعا بدار الوثائق القومية بالقاهرة (مجموعة الأحوال الشخصية - المحكمة الشرعية) وتحمل الأرقام الآتية :-

- ١ - الوثيقة رقم ٢٧ حفظة ٥ .
- ٢ - الوثيقة رقم ٣٠ حفظة ٥ .
- ٣ - الوثيقة رقم ٢٥ حفظة ٤ .
- ٤ - الوثيقة رقم ٣١ حفظة ٥ .

وتتضمن هذه الوثائق أربع حجج وقف ، هي حسب ترتيبها الزمني :-

وأوضاعها ، بالإضافة إلى الحلفية الدينية الشرعية التي يحتاج إليها الباحث في الوقف .

ولكن الوضع يختلف بالنسبة للدكتور محمد محمد أمين ، فهو ابن البلاد التي عرفت نظام الأوقاف منذ صدر الإسلام ، والتي مازالت تضم أوقافا متنوعة من أراض زراعية ومبان ومنشآت وغيرها ، بحيث اذلقت فيها منذ بضعة قرون إدارة أو نظارة أو وزارة للأوقاف ، فإن هذه الوزارة تحمل اسما على سمي . هذا بالإضافة إلى أن الدكتور محمد محمد أمين تخصص منذ فجر حياته العلمية في دراسة المجمع الشرعية ، ومازال يقضي الساعات الطويلة في دار الوثائق القومية بالقاهرة يبحث ويكتشف الجليل . ومازالت الرسالة التي حصل بها على درجة الدكتوراه تحت إشرافنا بكلية الآداب بجامعة القاهرة تعتبر دراسة رائدة في موضوعه^(١٥) . هذا بالإضافة إلى كتابه عن وثائق القاهرة^(١٦) الذي غدا مرجعا لاغنى عنه لمن يطرق هذا الباب . والحق أن هذه المجمع الأربع التي نشرها وحققها الدكتور محمد محمد أمين في الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه ، تعتبر من ناحية التحقيق والعرض والدراسة والشروح المستفيضة والتعليقات الوافية مثالا وقودا للباحثين في هذا الميدان .

وأخيرا ، اختتم الدكتور محمد محمد أمين الجزء الثاني من كتاب تذكرة النبيه بثمانية فهارس وكشافات ، هي : كشف الأعلام وكشف الأمم والشعوب والقبائل والفرق والجماعات ، وكشف البلدان والأماكن وكشف الألفاظ الاصطلاحية ، وكشف قوافي الشعر ، وكشف بأساء الكتب الواردة في متن الكتاب ، وثبت

أولا : - حجة وقف على الأمير بكتوم بن عبدالله السلي وخريته ، مؤرخة في ١٣ محرم ٧٧١هـ .

ثانيا : - حجة وقف على السلطان محمد ثم على ذريته ، وعلى المنقطين بمكة والمدينة ، وعلى أفكك أسرى المسلمين ، وعلى خلاص المسجونين ، مؤرخة في ١٥ جمادي الآخرة سنة ٧٧٤هـ .

ثالثا : - حجة وقف الخاتنة بسر ياقوس ، والوقف على مصالحها وعلى الصوفية بها ، مؤرخة في ٨ جمادي الآخرة سنة ٧٧٥هـ .

رابعا : - حجة وقف على مصالح الخاتنة السابقة أيضا ، وبها زيادة عدد الصوفية للتزكين بالحنفاء ، وزيادة مرتباتهم ، مؤرخة في ١٢ جمادي الأولى سنة ٧٧٦هـ . وإذا كان المتن الخاص بالجزء الثاني من تذكرة النبيه قد استغرق من صفحات هذا المجلد حتى صفحة ٣٢٧ ، فإن نشر المجمع الأربع للمشار إليها ودراساتها وشرحها والتعليق عليها ، استغرق أكثر من مائة صفحة أخرى ، أي حتى صفحة ٤٤٨ . وعندما نقول إن الدكتور محمد محمد أمين قد قام بنشر هذه المجمع وتحقيقها فإن ذلك يعني أنه أحياها وأثقلها من عبث العابثين . ذلك أن بعض من حاولوا في السنوات الأخيرة التصريح لدراسة المجمع الشرعية التي ترتبط بتاريخ مصر في المصوروبين ، غفوا أن الأمر سهل ، ونسوا أن هذه المجمع عبارة عن وثائق تتطلب دراسة وثائقية واسعة الأفق ، فضلا عن أنها تتطلب من الباحث فيها إلما عميقا بروح العصر ، وطبيعة البلاد

(١٥) طبعت هذه الرسالة بعنوان : الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر - للقاهرة ١٩٨٠ .

(١٦) فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلطنة المماليك - القاهرة ١٩٨١ .

من تحقيق الجزء الثالث والأخير من كتاب تذكرة النبيه ،
ليصدره مركز تحقيق التراث بالقاهرة ، وذلك يتم
إنجاز هذا المصدر الثمين ونشره محققا ، مما يتيح الفرصة
أمام الباحثين في عصر سلاطين المماليك لاستكمال
الكثير من الحقائق والمعلومات الخاصة بهذا العصر .

بمصادر ومراجع التحقيق ، وأخيرا فهرس
الموضوعات . وقد استغرقت هذه القهاوس والكشافات
أكثر من مائة وخمسين صفحة ، أي من صفحة ٤٤٩
حتى صفحة ٦٠٨ .
هذا ، ونأمل أن ينتهي الدكتور محمد محمد أمين قريبا



General Organization of the Alexandria
Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina



العدد التالي من المجلد
العدد الاول - المجلد السادس عشر
ابريل - مايو - يونيو
قسم خاص عن
الملاحم

ليرات ٣	سوريا	دولارات ٥	الخليج العربي
مليونا ٢٥٠	العراق	دولارات ٥	المعربية
مليونا ٢٥٠	السودان	فلوس ٤٠٠	البحرين
مليونا ٢٥	ليبيا	دولارات ٤٠٥	البحرين الشمالية
دراهم ٤٠٠	مصر	فلوس ٤٠٠	البحرين الجنوبية
دنانير ٥	الجزائر	فلوس ٢٠٠	العراق
مليم ٥٠٠	تونس	ليرة ٢٠٥	لبنان
دراهم ٥	المغرب	فلوس ٢٥	الأردن

الاشتراكات :

البلاد العربية ٢,٥٠٠ دينار

البلاد الاجنبية ٢,٠٠٠ دينار

تمول قيمة الاشتراك بالدينار الكويتي لصالح وزارة الاعلام بموجب هوالته مصرفية لها الصلة المصارف على بنك الكويت المركزي، وترسل صورة عن الهوالته مع اسم وعنوان المشترك الى :

وزارة الاعلام - المكتب الفني - ص.ب. ١٩٣ الكويت



Bibliotheca Alexandrina



0535824